

**Die Funktion
der alttestamentlichen Zitate
und Anspielungen
in den paulinischen Briefen**

INAUGURALDISSERTATION
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Hochwürdigen Evangelisch - Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster/Westf.

vorgelegt von
HERBERT ULONSKA
aus Bielefeld

Datum der mündlichen Prüfung: 30. 11. 1963

Referent: Prof. D. W. Marxsen

Korreferent: Prof. D. Teol. d:r K. H. Rengstorf D.D.



**Die Funktion
der alttestamentlichen Zitate
und Anspielungen
in den paulinischen Briefen**

INAUGURALDISSERTATION
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Hochwürdigen Evangelisch - Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster/Westf.

vorgelegt von
HERBERT ULONSKA
aus Bielefeld

Datum der mündlichen Prüfung: 30. 11. 1963

Referent: Prof. D. W. Marxsen

Korreferent: Prof. D. Teol. d:r K. H. Rengstorf D.D.



**Diese Kopie wurde nur zum eigenen
und persönlichen Gebrauch angefertigt
(§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes
der Bundesrepublik) und darf nicht für
gewerbliche Zwecke verwendet werden.**

D39/145

Lebenslauf

Der Verfasser wurde am 6.12.1936 in Hoberge bei Bielefeld geboren. Nach dem Besuch der Volksschule und des naturwissenschaftlichen Max-Planck-Gymnasiums zu Bielefeld studierte er seit 1959 Theologie in Bethel, Göttingen und Münster.

Das Rigorosum fand am 30.11.1963 statt. Am 2.3.1964 legte der Verfasser das erste theologische Examen ab und ist seitdem Vikar in Quelle bei Brackwede.

65/6574 x

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

Vorwort

Die Arbeit will eine theologische Studie sein.
Fragen wie die nach der Bedeutung des Geistes, des Christus
usw., will sie nicht dogmatisch beantworten; sondern beschränken
sich - streng exegetisch - auf das Erleben dessen, was Paulus
damüber verstand, wenn er die Schrift so deutete. Sie ist
keine Anekdote, kein Roman.

MEINEN ELTERN

IN DANKBARKEIT

Die Arbeit ist eine Fortsetzung meiner
Dissertation über "Die Funktion der alttestamentlichen Zitate
und Anspielungen in den paulinischen Briefen", die im Sommer
1963 der Hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster vorgelegt
ist.

Dank gebührt vor allem Herrn Prof. Dr. W. Marwede, der die
Begrüßung zu dieser Arbeit in mir geweckt hat und der auch
über manche äußere Schwierigkeiten hinweggeholfen hat. Herrn
Prof. Dr. K. H. Rengstorff, D. D., verdanke ich kritische Hinweise
für die Überarbeitung.

Einzelne Dank auch meiner Frau, die mir durch selbstlosen
Verzicht auf viele gemeinsame Stunden die Wege verschaffen
sollte, ganz dieser Arbeit zu widmen.

Bruchsal, Herbst 1964

Harbert Ullrich

239/485

REINER ZITNER

IN DER ARBEIT
Der Verfasser wurde am 17. 12. 1914 in Berlin geboren. Er ist
verheiratet und hat zwei Kinder. Er ist Mitglied der
Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei (NSDAP) und
hat die deutsche Staatsbürgerschaft. Er ist in der
Arbeitsverwaltung tätig und hat verschiedene
Ämter bekleidet. Er ist ein aktiver Mitarbeiter
der Partei und hat an verschiedenen
Veranstaltungen teilgenommen. Er ist ein
eifriger Anhänger der nationalsozialistischen
Weltanschauung und hat sich für die
Verwirklichung der Ziele der Partei
eingesetzt.

1940

INHALTSÜBERSICHT

Vorwort

Die Arbeit will eine exegetische Studie sein.

Fragen wie die nach der Bedeutung des Gesetzes, des Kanons usw. will sie nicht dogmatisch beantworten; sondern beschränkt sich - streng exegetisch- auf das Erheben dessen, was Paulus darunter verstand, wenn er die Schriften benutzte, die wir heute Altes Testament nennen.

Die Arbeit bietet eine nur wenig überarbeitete Fassung meiner Dissertation über "Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen", die im Sommer 1963 der Hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster vorgelegen hat.

Dank gebührt vor allen Herrn Prof. D.W. Marxsen, der die Begeisterung zu dieser Arbeit in mir geweckt hat und ihr auch über manche äußere Schwierigkeiten hinweggeholfen hat. Herrn Prof. D. K.H. Rengstorff, D.D. verdanke ich kritische Hinweise für die Überarbeitung.

Zuletzt danke ich auch meiner Frau, die mir durch selbstlosen Verzicht auf viele gemeinsame Stunden die Muße verschaffte, mich ganz dieser Arbeit zu widmen.

Brackwede, Ostern 1964

Herbert Ulonska

Die Arbeit will eine geordnete Stelle sein.
 Fragen wie die nach der Bedeutung des Lebens, des Todes
 usw. will ich nicht dogmatisch beantworten, sondern nur
 als - etwas angedeutet - auf den Tisch legen, was
 darunter verstanden werden kann, wenn es die Wahrheit betrifft, die wir
 heute nicht verstehen können.

Die Arbeit ist eine nur wenig übersehene Leistung, deren
 Bedeutung aber "Die Funktion der alttestamentlichen
 und Apokryphen in der geschichtlichen Entwicklung" der
 1883 der Kirchlichen Wissenschaften in Berlin
 der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster
 hat.

Doch verdient vor allem Herr Prof. Dr. W. Meißner, der die
 Einführung in diese Arbeit in der Gegenwart ist und der
 über manche andere Schwierigkeiten hinwegsehen hat. Herr
 Prof. Dr. K. H. Meißner, D. D. verdient ich die besten
 für die Übersetzung.

Jetzt dankt ich auch meiner Frau, die mir diese
 Vorarbeit zu Hilfe gekommen ist, und die
 mich ganz dieser Arbeit zu widmen.

INHALTSÜBERSICHT

A.	Einführung in das Problem	1
1.	A.v. Harnack	1
2.	O. Michel	4
3.	L. Goppelt	6
4.	C.H. Dodd	12
5.	E.E. Ellis	16
6.	B. Lindars	18
7.	Chr. Dietzfelbinger	20
8.	H. Braun	23
9.	Zusammenfassung	26
B.	Exegesen der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den einzelnen Briefen	28
	Vorbemerkungen	28
I.	1. Thessalonicherbrief	30
	1. Einleitungsfragen	30
	2. Exegesen	32
	a. 2, 4	33
	b. 2, 16	34
	c. 4, 5	38
	d. Die übrigen alttestament- lichen Wendungen	39
	3. Zusammenfassung	40
II.	Galaterbrief	41
	1. Einleitungsfragen	41
	2. Exegesen	47
	a. 3, 6 - 18	49
	b. 4, 21 - 31	64
	c. Die übrigen Anspielungen	73
	3. Zusammenfassung	76
III.	Philipperbrief	79
	1. Einleitungsfragen	79
	a. 4, 10 - 23 (A)	81
	b. 1, 1 - 3, 1; 4, 4 - 7 (B)	81
	c. 3, 2 - 4, 3.8 - 9 (C)	83
	2. Zusammenfassung	87

IV. 1. Korintherbrief	89
1. Einleitungsfragen	89
2. Exegesen	94
a. 1, 18 - 4, 21	94
a'. 1, 18 - 20	94
b'. 1, 26 - 31	97
c'. 2, 6 - 10, 16	98
d'. 3, 18 - 23	101
b. Kp. 5 - 14	102
a'. 5, 6 - 8	102
b'. 5, 13	104
c'. 6, 15 - 18	104
d'. 9, 1 - 12	106
e'. 10, 1 - 13	110
f'. 10, 18 - 22, 26	116
g'. 11, 25	117
h'. 14, 20 - 22	119
c. Kp. 15	121
a'. 15, 1 - 4	121
b'. 15, 23 - 29	123
c'. 15, 32 b	124
d'. 15, 44 b - 49	124
e'. 15, 54 - 58	126
3. Zusammenfassung	128
V. 2. Korintherbrief	130
1. Einleitungsfragen	130
2. Exegesen	132
a. 2, 14 - 7, 4 (Apologie)	132
a'. Kp. 3	132
b'. 4, 13 - 14	140
c'. 6, 1 - 3	140
d'. 6, 14 - 7, 1	141
e'. Zusammenfassung	145
b. Kp. 10 - 13 (Tränenbrief)	146
c. 1, 1 - 2, 13; 7, 5 - 16 (Versöhnungsbrief)	148
d. Kp. 8 und 9 (Kollektenkapitel)	148
a'. 8, 15	148
b'. 9, 8 - 9	149
3. Zusammenfassung	150

VI. Römerbrief	151
1. Einleitungsfragen	151
2. Exegesen	157
a. 1, 1 - 2, 16	159
a'. 1, 1 - 3	159
b'. 1, 16 - 17	162
c'. 2, 5 - 6	163
b. 2, 17 - 3, 20	163
a'. 2, 23 - 24	163
b'. 3, 1 - 5	165
c'. 3, 9 - 20	168
d'. Zusammenfassung	169
c. Kp. 4 - 8	170
a'. 4, 1 - 25	170
b'. 5, 12 - 21	175
c'. 7, 7 - 8	178
d'. 8, 31 - 39	179
e'. Zusammenfassung	179
d. Kp. 9 - 11	180
a'. Kp. 9	187
b'. Kp. 10	190
c'. Kp. 11	194
e. Kp. 12 - 15	198
a'. 12, 17 - 20	198
b'. 13, 8 - 10	199
c'. 14, 10 - 12	201
d'. 15, 2 - 4	202
e'. 15, 9 - 12	204
f'. 15, 19b - 21	206
3. Zusammenfassung	207
C. Zusammenfassende Darstellung an Thesen von v. Campenhausen und Wilckens	209
D. Literaturübersicht	224

181	IV. 1.	Einzelheiten	18
182	1.	Einzelheiten	19
183	2.	Einzelheiten	20
184	3.	Einzelheiten	21
185	4.	Einzelheiten	22
186	5.	Einzelheiten	23
187	6.	Einzelheiten	24
188	7.	Einzelheiten	25
189	8.	Einzelheiten	26
190	9.	Einzelheiten	27
191	10.	Einzelheiten	28
192	11.	Einzelheiten	29
193	12.	Einzelheiten	30
194	13.	Einzelheiten	31
195	14.	Einzelheiten	32
196	15.	Einzelheiten	33
197	16.	Einzelheiten	34
198	17.	Einzelheiten	35
199	18.	Einzelheiten	36
200	19.	Einzelheiten	37
201	20.	Einzelheiten	38
202	21.	Einzelheiten	39
203	22.	Einzelheiten	40
204	23.	Einzelheiten	41
205	24.	Einzelheiten	42
206	25.	Einzelheiten	43
207	26.	Einzelheiten	44
208	27.	Einzelheiten	45
209	28.	Einzelheiten	46
210	29.	Einzelheiten	47
211	30.	Einzelheiten	48
212	31.	Einzelheiten	49
213	32.	Einzelheiten	50
214	33.	Einzelheiten	51
215	34.	Einzelheiten	52
216	35.	Einzelheiten	53
217	36.	Einzelheiten	54
218	37.	Einzelheiten	55
219	38.	Einzelheiten	56
220	39.	Einzelheiten	57
221	40.	Einzelheiten	58
222	41.	Einzelheiten	59
223	42.	Einzelheiten	60
224	43.	Einzelheiten	61
225	44.	Einzelheiten	62
226	45.	Einzelheiten	63
227	46.	Einzelheiten	64
228	47.	Einzelheiten	65
229	48.	Einzelheiten	66
230	49.	Einzelheiten	67
231	50.	Einzelheiten	68
232	51.	Einzelheiten	69
233	52.	Einzelheiten	70
234	53.	Einzelheiten	71
235	54.	Einzelheiten	72
236	55.	Einzelheiten	73
237	56.	Einzelheiten	74
238	57.	Einzelheiten	75
239	58.	Einzelheiten	76
240	59.	Einzelheiten	77
241	60.	Einzelheiten	78
242	61.	Einzelheiten	79
243	62.	Einzelheiten	80
244	63.	Einzelheiten	81
245	64.	Einzelheiten	82
246	65.	Einzelheiten	83
247	66.	Einzelheiten	84
248	67.	Einzelheiten	85
249	68.	Einzelheiten	86
250	69.	Einzelheiten	87
251	70.	Einzelheiten	88
252	71.	Einzelheiten	89
253	72.	Einzelheiten	90
254	73.	Einzelheiten	91
255	74.	Einzelheiten	92
256	75.	Einzelheiten	93
257	76.	Einzelheiten	94
258	77.	Einzelheiten	95
259	78.	Einzelheiten	96
260	79.	Einzelheiten	97
261	80.	Einzelheiten	98
262	81.	Einzelheiten	99
263	82.	Einzelheiten	100

A. EINFÜHRUNG IN DAS PROBLEM

Hat das Christentum von Anfang an das Alte Testament als sein Buch angesehen oder ist seine Aufnahme in die christliche Gemeinde das Ergebnis eines längeren Prozesses?

Bezogen auf unser Problem lautet die Frage: Hat Paulus sein vorchristliches Verständnis vom Alten Testament auch seinen Gemeinden in der Missionspraxis unreflektiert, vielleicht christlich modifiziert verkündigt, oder hat er etwa auf das Alte Testament in seiner Missionspredigt verzichtet?

Aufgebrochen und behandelt ist dieses Problem zuletzt zwischen A. v. Harnack ¹⁾ und O. Michel. ²⁾

1. Bei seiner Arbeit über Marcion fiel A. v. Harnack auf, daß Paulus nicht gleichmäßig das Alte Testament zitiert. "Daß die von Paulus gegründeten Gemeinden, obschon ihre Mitglieder 'Gläubige' und 'Heilige' sind, fort und fort der Erbauung bedurften, ist ihrem Schöpfer nicht zweifelhaft. Aus welchen Quellen sollen sie Wachstum und Vertiefung schöpfen und haben sie sie geschöpft?" ³⁾ v. Harnack vermutet, die Forschung sehe deshalb über diese Frage hinweg, weil kein Zweifel daran bestehen könne: "so gewiß Paulus aus dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, aus dem Geiste, den er gesandt hat, und aus dem Gebet zu Gott dem Vater sein inneres Leben und Wachstum gezogen hat, so gewiß schöpfte er diese Kräfte auch aus der Heiligen 'Schrift', der alten Bundesurkunde Gottes, die er nun sub specie Christi las und verstand.

1) Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden, SBA 1928, S. 124-141

2) Paulus und seine Bibel, 1929

3) SBA S. 124

Obschon das Alte für ihn vergangen und alles neu geworden war, und obschon er sich in Christus als eine neue Kreatur empfindet, hat das A. T. für ihn seine erbauende Kraft nicht eingebüßt, im Gegenteil - sie hat sich ihm verstärkt." ⁴⁾ Und v. Harnack schließt seinen einführenden Abschnitt : " so lebt er jetzt in ganz anderer Weise in der 'Schrift' als in jener versunkenen Zeit, da er sie als Pharisäer und Verfolger der Kirche las." ⁵⁾

Mit diesen Beobachtungen v. Harnacks zur Frömmigkeit des Paulus stimmt Michel überein und stellt mit Genugtuung fest, daß v. Harnack die erbauende Kraft der Schrift für Paulus nicht unterschätzt. " Zwar bleibt die religiöse Bedeutung des A. T. s für Paulus unbestritten, aber die Frage ist die, ob der Schriftbeweis auch in seiner (erg. : des Paulus) Missionspredigt vor den Heiden einen festen Platz hatte." ⁶⁾

Hier hegt allerdings v. Harnack ernsthafte Bedenken. " Hat Paulus diese Stellung zum A. T., die von seinem Christenstande unzertrennlich war, einfach und sofort auf seine Gemeinden übertragen? Hat er als Missionar, Pädagoge und Lehrer ihnen das A. T. in die Hand gegeben, die stetige Lektüre angeordnet und seine Kinder gleich anfangs und fort und fort aus dem A. T. gespeist?" ⁷⁾ v. Harnack prüft die von ihm für echt gehaltenen Paulusbriefe ⁸⁾ und stellt fest, " daß Paulus das A. T. nicht als das christliche Quellen- und Erbauungsbuch von vornherein den jungen Gemeinden gegeben, sondern daß er Mission und Lehre zunächst ganz und gar auf das Evangelium selbst gegründet und die Erbauung ausschließlich von ihm und dem das Evangelium begleitenden Geiste erwartet hat." ⁹⁾

4) SBA S. 124

5) ebd.

6) O. Michel, Paulus und seine Bibel, S. 6

7) v. Harnack, SBA S.124

8) SBA S. 125

9) a.a.O. S. 137

Weiter bezweifelt v. Harnack, daß Schriftvorlesungen in den paulinischen Gemeinden stattgefunden haben, denn nirgends werde in den Briefen von einer Anagnose gesprochen.¹⁰⁾

Weist nicht das Fehlen der alttestamentlichen Zitate in den von v. Harnack untersuchten 1, 2 Thess; Kol; Eph; Philem; Phil auf ein zufälliges Zitieren in den vier anderen Briefen (Gal; 1, 2 Kor; Röm) hin? " Aus den Briefen hat man nicht den Ein-/druck, daß die Gemeinden mehr gewußt haben; denn nicht nur das Schweigen der sechs Briefe ist hier beredt, sondern auch ... der Befund im Galaterbrief und den Korintherbriefen. Dort ist der Schriftgebrauch von der den Galatern drohenden schweren judaistischen Gefahr gefordert, auf ihre Bekämpfung beschränkt, und den Lesern ist neu, was der Apostel ihnen aus der Schrift vorführt; in den Korintherbriefen aber hat er eine Gemeinde vor sich, in der er 18 Monate gewirkt hat." ¹¹⁾ Zeigt sich nach v. Harnack auch in den Korintherbriefen ein vielfältiges Verhältnis des Paulus zur Schrift, indem er einzelnen Worten, Typen und Weissagungen Autorität zuweist, so wundert man sich doch, wie v. Harnack hervorhebt, " daß der Gemeinde nicht längst geläufig ist, was der Apostel / ihr aus der Schrift mitteilt, und als direktes Erbauungsbuch gebraucht er die 'Schrift' auch in diesen Briefen nicht; denn auch in ihnen wird das, worauf es ankommt, ausschließlich nach dem Evangelium und nach dem 'Geist' bestimmt." ¹²⁾

Hat Paulus - wie v. Harnack feststellt - die Gemeinden in seiner Missionstätigkeit nicht auf das Alte Testament als Erbauungsbuch verwiesen, muß nicht dann zugleich geprüft werden, ob das paulinische Frömmigkeitsbild recht gezeichnet ist, das davon ausgeht, Paulus lebe von und mit der Schrift, deren erbauende Kraft sich sogar noch verstärkt habe? v. Harnack unternimmt diese

10) Vgl. dazu auch W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, SgV 148, 1930, u.a. S.45 f.

11) v. Harnack, SBA S. 137/138

12) a.a.O. S. 134/135

13) a.a.O. S. 138

kritische Prüfung noch nicht; er stellt vorerst die Entwicklung heraus: " Mit dem ὁ ἡμεῖς ἐγγράφῃ beginnt die Geschichte des A. T. als Erbauungsbuch in der Kirche aus den Heiden (der die Überschätzung folgen mußte). Paulus hat damit den Anfang gemacht, aber sozusagen nur beiläufig. Erbauen sollten sich seine Gemeinden im großen und im einzelnen durch den Geist aus dem Evangelium."¹³⁾ Trifft diese Beobachtung nicht nur für seine Gemeinden, sondern etwa auch für Paulus selbst zu?

2. O. Michel geht, wie schon oben betont wurde, von der gleichen Voraussetzung wie v. Harnack aus, daß für Paulus die Schrift ihre erbauende Wirkung nicht verloren hat, folgert aber dann für die paulinischen Gemeinden: Es ist die Großtat des Apostels Paulus gewesen, daß er die ἡγεμονία als Ganzes dem Judentum entrissen und der neuen Gemeinde zugesprochen hat. So wurde die 'Schrift' Jesu auch die Schrift des Urchristentums. "¹⁴⁾ Vermutet Michel weiter, daß das Alte Testament für Paulus " eine Sammlung göttlicher Lebensnormen, die auch für die Christen gültig sind, "¹⁵⁾ beinhaltet, stellt sich zwangsläufig Michel das Problem: " Hat Harnack die paulinischen Briefe richtig gesehen und beobachtet? Bisher schien es so, als wenn die L X X unbeschränkt und unbedenklich auch in den paulinischen Gemeinden die Bibel gewesen sei; sind die Bedenken Harnacks gegen diese allgemeine Meinung stichhaltig?"¹⁶⁾

Wie entkräftet aber nun Michel v. Harnacks exegetisch gewonnenen Bedenken, die zum Zwiespalt zwischen paulinischer und Gemeindefrömmigkeit geführt haben? Michel setzt eine ungespaltene Frömmigkeit bei Paulus voraus. " Eine Spannung zwischen dem A. T. und den neugeschenkten Geisteswirkungen hat Paulus nicht empfunden; eine derartige Feststellung entspringt modernen

14) Paulus und seine
Bibel, S. 138
15) a.a.O. S. 158

16) a.a.O. S. 6
17) a.a.O. S. 128

Erwägungen und bringt einen reflektierenden Zug in die Frömmigkeit des Paulus hinein, der ihr nicht gerecht wird.¹⁷⁾ Auch das

Ereignis von Damaskus habe hier keinen Bruch verursacht, vielmehr habe es die erbauende Kraft der Schrift noch verstärkt.

"Daran sieht man, daß der Apostel keine Natur war, die leicht mit der Vergangenheit brach."¹⁸⁾ Paulus hätte nie einen Weg wie Marcion beschritten. "Aber das genügt noch nicht, Wenn das A. T. wirklich für ihn noch lebendiger geworden ist und nicht zu dem einstigen Gewinn gehört, den er um Christi willen für schädlich anzusehen gelernt hat (Phil. 3, 7), dann liegt das daran, daß das A. T. unmittelbar zu ihm sprach. Hier redete Gott geheimnisvolle Worte, die über Raum und Zeit erhaben sind, hier wurden die Zeugen der Vergangenheit lebendige Gegenwart, hier wurde er selbst in die Heilsgeschichte eingespannt und einbezogen."¹⁹⁾

Diesem Bemühen Michels, die Ungebrochenheit der paulinischen Frömmigkeit herauszustellen, dienen auch die Acta: "Die Apostelgeschichte betont gerade in den Abschnitten, welche die Gefangenschaft des Apostels erzählen, seine Anhänglichkeit an die Schrift."²⁰⁾

Die Acta wollen besonders in diesen Abschnitten "die Übereinstimmung des Paulus mit der echten Religion Israels betonen, aber deshalb braucht eine derartige Tendenz in der Geschichtsdarstellung keineswegs unhistorisch zu sein;²¹⁾ Paulus kann vor Juden wirklich so sprechen, ohne die Unwahrheit zu sagen, weil er innerlich wirklich an das A. T. und die alttestamentliche Frömmigkeit gebunden ist."²²⁾

Bleibt aber Michel hier noch im Rahmen einer sachgemäßen Exegese, wenn er von einer solchen Ungebrochenheit der paulinischen Frömmigkeit ausgeht?

18) a. a. O. S. 129

19) ebd.

20) a. a. O. S. 130

21) Diese Tendenz der Acta, das Christentum als "Religio licita" herauszustellen, hat sich als ein typisch lukarisches Element erwiesen. Vgl. dazu bes. E. Haenchen, Art.: Die Apostelgeschichte, in: RGG 3 Bd.1, Sp. 506 u. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961, S 199 f.

" Die Frage nach dem religiösen Verhältnis des Apostels zu seiner heiligen Schrift, auf die letzten Endes alles ankommt, ist in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken. Das A. T. hat im Leben des Paulus eine große Rolle gespielt. In der Schriftverlesung der jüdischen und christlichen Gemeinde wurden ihm die 'heiligen Schriften' vermittelt. In der missionarischen Arbeit hat er selbst um den Besitz des A. T. s ringen müssen: Die auf den Buchstaben der Schrift pochenden Juden hat der Apostel durch den Geist, der lebendig macht, zu überwinden versucht - die enthusiastischen Griechen, die sich im Kraftgefühl des Geistes über die Schrift erhaben dünkten, hat er wieder an das A. T. gebunden. In seinem eigenen persönlichen Leben vor Gott hat das Gotteswort der Väter stärkend, mahnend, strafend gewirkt. Dieser Sachverhalt kann durch keine Kritik angetastet werden. - " 23)

Bewährt sich diese Konzeption der Einheit auch beim rabbinischen und christlichen Schriftgebrauch des Paulus? Michel argumentiert von 2 Kor 3 aus: " Hier ist also ein Grund dafür angegeben, daß der Sinn des A. T. s erst jetzt offenbar geworden ist: Die Schrift empfängt erst ihre Deutung in der Endzeit, diese ist eine Art eschatologisches Heilsgut. Damit verbunden ist die Antithese gegen das Judentum: Das Judentum kann die Bedeutung und den Sinn des A. T. s / nicht erkennen. " 24)

Hat Paulus die Einsicht nicht zutiefst getroffen, daß nun die Schrift gegen seine eigene Vergangenheit zeuge? Galt dem Apostel die Schrift als νόμος, dann mußte ja das alte Testament gegen sich selbst sprechen: " der νόμος sagt dem Apostel, daß der νόμος abgeschafft sei. Hinter dieser paradoxen Tatsache steckt nichts anderes als die eigentümliche Doppelhaltung des Paulus zur alttestamentlichen Religion, zum alttestamentlichen Gesetz und zur alttestamentlichen Schrift. " 25)

22) Michel, Paulus und seine Bibel, S. 131

23) Michel, a. a. O. S. 112

24) a. a. O. S. 134/135

25) a. a. O. S. 142

Widerspricht nicht diese zweifache unterschiedliche Haltung der Konzeption von der Einheit der vor- und nachchristlichen Frömmigkeit des Paulus?

Michel versucht, diesen Zwiespalt zur christlichen Frömmigkeit und der Auffassung der Schrift als Gesetz bei Paulus dadurch zu beheben, daß er nur den Gesetzes-Charakter des Alten Testaments für überholt hält. Das Kernstück der Schrift für das Judentum, das Gesetz, gilt als abgetan. " Gerade deshalb, weil das A. T. für Paulus der νόμος ist, kann es nicht ohne weiteres aus dem Zusammenhang mit der paulinischen Gesetzesauffassung gelöst werden. Das ganze A. T. wird vom Christentum aus verstanden, keinesfalls ist das ganze A. T. für das Christentum verbindliche Autorität!" ²⁶⁾

Hat die Schrift bei Paulus - nach Michel - nicht nur ihren Kern, das Gesetz, verloren, sondern auch noch ihre einheitliche Autorität, dann muß Michel aber angeben, was noch Ansehen besitzt. " Bei Paulus spielt das A. T. und das Gesetz eine heilsgeschichtliche Rolle. Es ist sozusagen auch als Ganzes ein νόμος für die Folgezeit." ²⁷⁾ Michel meint weiter, daß Paulus " in dem ganzen Buch den Schrei nach Erlösung" ²⁸⁾ hört.

So kommt dem Alten Testament in der Missionspraxis des Paulus folgende Funktion zu: " Das A. T. hat also nach der Ansicht des Apostels drei große dogmatische Aufgaben zu lösen: 1. Es hat die alte Religion zu stürzen; 2. dagegen ihren echten Kern herauszuschälen und so die neue Religion zu stützen; 3. die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi zu deuten und ihre Messianität zu erweisen." ²⁹⁾

26) a. a. O. S. 143

27) ebd.

28) a. a. O. S. 146

29) a. a. O. S. 152

Was sollen aber die heidenchristlichen Gemeinden mit diesem angeblichen Programm des Paulus anfangen? Muß nicht der Apostel, wenn er heilsgeschichtlich predigen will, die Kenntnis der Schrift bei seinen Hörern voraussetzen können? Werden nach der Konzeption von Michel nicht überall "bibelfeste" Gemeinden vorausgesetzt und identifiziert Michel nicht die Synagogengemeinden der Acta mit den heidenchristlichen Gemeinden der paulinischen Briefe?

Es muß nun gefragt werden, ob man damit v. Harnacks Bedenken widerlegen kann, der doch gerade gezeigt hat, daß in einzelnen paulinischen Briefen das Alte Testament nicht zitiert wird und deshalb gerade nicht 'die alte Religion gestürzt' und 'ein echter Kern' herausgeschält wird. In keinem Brief wird die Messianität Jesu nachgewiesen. Michel bemüht sich zwar, die exegetisch gewonnenen Bedenken v. Harnacks, die die Einheit der paulinischen und der Gemeindefrömmigkeit fragwürdig werden lassen, zu entkräften durch ein an die paulinischen Briefe u. a. aus den Acta herangetragenenes ungebrochenes Frömmigkeitsbild bei Paulus. Dieser Versuch ist jedoch wenig überzeugend, da er zu sehr von nachpaulinischen und dogmatischen Konzeptionen ausgeht. Das Problem der Stellung des Paulus zur Schrift bleibt weiterhin ungelöst.

3. In einer speziellen Richtung wird das Problem des paulinischen Schriftgebrauches von L. G o p p e l t ³⁰⁾ aufgegriffen. "Die grundsätzliche Auffassung des Paulus von der Schrift, die zuerst er als das 'Alte Testament' (ἡ παλαιὰ διαθήκη) bezeichnet hat (2. Kor 3, 14 erg.: bei Goppelt S. 153 Anm. 2,) besagt: Ihr Inhalt entspricht dem Evangelium und ihre Bestimmung ist es, dieses der Gemeinde zu bezeugen. Christus ist das 'Ja' auf alle Verheißungen Gottes (2. Kor. 1, 20)." ³¹⁾

30) Typos, 1939

31) a. a. O. S. 152

Bemühte sich Michel, das Ungebrochene der Frömmigkeit in der Person des Paulus aufzuzeigen, so versucht Goppelt, diese Ungebrochenheit an Hand der typologischen Interpretation des Paulus zwischen ihm und seinen Gemeinden nachzuweisen.

" So kann und will die Schrift der Gemeinde Licht geben zur Erkenntnis ihres Heilsstandes: ' Was zuvor geschrieben ist, das ist zu unserer Belehrung geschrieben. ' Das gilt insbesondere von der / typologisch zu deutenden biblischen Geschichte: ' Das ist jenen vorbildlich (τυπικῶς!) geschehen, aufgeschrieben aber ist es zur Vermahnung für uns, über die das Ende der Zeiten gekommen ist' (1. Kor 10, 11 vgl. R 4, 23 f). " 32)

Zu klären ist nun, wie Paulus zu dieser neuen Sicht der Schrift gelangte. " Christus öffnet den Sinn der Schrift und die Schrift läßt die Bedeutung Christi erkennen. Ausgang dieser Bewegung aber ist die Begegnung mit Christus.

Erst seit Damaskus ist die Schrift für Paulus wesentlich nicht mehr Gesetz, sondern Zeugnis der zu Christus führenden Heilsgeschichte. " 33) Diese Heilsgeschichte zeigt sich nach Goppelt zwar nur von Fall zu Fall, doch ist die paulinische Hermeneutik eindeutig: " Auch Paulus sieht also, wie sich schon aus diesen Grundlinien ergibt, die Schrift grundsätzlich typologisch, von der Heilsvollendung aus als für sie zeugend. Aber die Typologie tritt zurück, da die Briefe ja nicht so sehr Heilsgeschichte als Heilslehre enthalten. " 34)

So stellt Goppelt das Fehlen von Christus=Moses, Christus=Prophet, Christus=Davidsohn Typologien fest. " Nur die Gegenüberstellung Adam=Christus zeigt die weltumspannende zeiten-erfüllende Bedeutung des Christus. " 35)

32) a. a. O. S. 152/153

33) a. a. O. S. 153

34) a. a. O. S. 154

35) a. a. O. S. 155

Die umfassende Heilsbedeutung Christi als Antityp des Adam wird nun von Goppelt grundlegend entfaltet (S. 155-163); und da er gleichzeitig den Inhalt der paulinischen Briefe als `Heilslehre` bezeichnet, dabei die geringe Bedeutung der `Heilsgeschichte` für Paulus hervorhebt, kommt er zu dem Ergebnis: " Die heilsgeschichtliche Grundlage der Gemeinde, ihre Bindung an / den geschichtlichen Christus und die Gottesoffenbarung des alten Bundes, darf nicht durch einen geschichtslosen, synkretistischen Mythos ersetzt werden. Die Typologie zeigt nicht nur das Wesen des Neuen gegenüber dem Alten, sondern auch, daß es gerade und nur auf diesem heilsgeschichtlichen Grunde steht. " 36)

Wie kann aber Goppelt bei Paulus, der doch mit der Naherwartung rechnet, solch ein geschichtliches Denken voraussetzen? Weiter: Wie kann Goppelt annehmen, daß die heidenchristlichen Gemeinden überhaupt diese Schriftkenntnis hatten, um ihre heilsgeschichtliche Grundlage verstehen zu können?

Stellte Goppelt schon das Desinteresse des Paulus an einzelnen Typologien fest und daß es Paulus weniger um Heilsgeschichte als um Heilslehre gehe, so schrenkt er nun die paulinische Typologie noch weiter ein: " Diese Typologie ist gewiß bei Paulus exegetisch unterbaut und in theologischer Reflexion ausgestaltet, aber sie ist auch bei ihm keine systematische Schriftdeutung, sondern eine pneumatische Betrachtungsweise, welche der Gemeinde hier und jetzt in konkreten Fragen aus der Schrift grundsätzliche Weisung für ihren Glauben und für ihr Handeln gibt." 37)

36) a.a.O. S. 182/183

37) a.a.O. S. 183

Will Paulus seinen Gemeinden Anweisungen zu konkretem Handeln geben, verlangen seine τύποι aber das μιμεῖσθαι der Gemeindeglieder. ³⁸⁾ Ihnen aber ihre heilsgeschichtliche Grundlage aus der Schrift zusprechen zu wollen, wäre jedoch nur dann sinnvoll, wenn sie ihnen bestritten wurde. Hätte nicht Goppelt durch das von ihm beobachtete Zurücktreten der heilsgeschichtlichen Konzeption bei Paulus kritisch werten müssen, bevor er Abraham als "Typus der aus Glauben allein gerechtfertigten Christenheit" ³⁹⁾ erklärt und die Gemeinde Christi als das wahre Israel bezeichnet?

Hier widersprechen sich einmal die Beobachtung, daß Paulus Anweisungen zu konkretem Handeln geben will, zum anderen die Behauptung, daß er gleichzeitig mit denselben Typologien verkündigt "die universale Heilsbedeutung Christi und die Eigenständigkeit seiner allein auf ihn gestellten Gemeinde als eines neuen Gottesvolkes, einer neuen Menschheit, die auch von der Judenschaft gesondert ist und der schattenhaften Heilsmittel derselben nicht mehr bedarf, weil sie das Wesen besitzt". ⁴⁰⁾ Wenn Paulus der Gemeinde zu einem ungebrochenen Frömmigkeitsbild verhelfen will, indem er sie als das wahre Israel herausstellt, wie kann er dann die Schrift, auf die er sich stützt, als 'schattenhaftes Heilsmittel' kennzeichnen? Wie sollen seine heidenchristlichen Gemeinden diese unterschiedlichen Bewertungen der Schrift verstehen? Besitzen sie überhaupt die Voraussetzungen dazu? Müßte nicht Paulus, träfen Goppelts Ergebnisse zu, die Schriftkenntnis seiner Gemeinden gänzlich überschätzen, oder denkt Paulus vielleicht noch gar nicht in diesen Heilslehren der göttlichen Geschichte?

38) vgl. dazu W.P. de Boer,
The imitation of Paul,
1962, bes. S. 124 f.

39) Typos, S. 166

40) a.a.O. S. 182

So drängen sich besonders zwei Fragen auf:

1. Hat Paulus heilsgeschichtlich im Sinne des Lukas und im Interpretationsschema von Weissagung und Erfüllung nach Matthäus das Alte Testament entfaltet?
2. Hat Paulus seinen Heiden in der Missionspredigt Schriftinhalte als Heilslehre verkündigt, um ihnen daran ihren heilsgeschichtlichen Ort aufzeigen zu können?

4. C. H. Dodd geht in seiner Studie "According to the Scriptures" nicht wie Michel und Goppelt von einer ungebrochenen Frömmigkeit des Paulus aus, sondern von einem einheitlichen Missionskerygma der ersten christlichen Verkündiger. Dodd bewegt die Frage: "Granted that each of these early thinkers followed the general tradition embodied in the apostolic kerygma, and faithfully conserved its main outline, have they anything in common beyond the bare outline?"⁴¹⁾ Dodd illustriert seine Frage an den Baustilen der Romantik, Gotik und des Barock. Die Gebäude sind unterschiedlich, haben sie auch den gleichen Grund. Als die gemeinsame Tradition sieht Dodd die alttestamentliche Prophetie an (S. 13). Ihre Übernahme im Urchristentum findet er in den Acta beschrieben: Petrus (Act 2, 16; 3, 18), Philippus (Act 8, 26-38), Apollos (Act 18, 24-28) betreiben ihre Mission so, daß sie Erfüllungen konstatieren.

"The same method, fundamentally, is attributed to Paul." (S. 16) Nach Act 17, 2-3 erweist er den Messias als den leidenden und auferstandenen, wie auch identisch mit Jesus. In Act 26, 22-23 zeigt sich für Paulus ein ähnliches Schema: "(i) that the Messiah is a suffering Messiah; (ii) that the / Messiah is to rise from the dead, and (iii) that He is to proclaim the light of salvation both to Israel and to the Gentiles (Acts xxvi 22-23)." ⁴²⁾

41) (London) 1952, S. 13

42) According, S. 16/17

Dodd fragt nun kritisch, ob die lukanische Konzeption der Acta mit der der paulinischen Briefe übereinstimme und stellt ⁴³⁾ fest: "We have indeed nowhere in the Pauline epistles a full discussion of the questions propounded regarding the scriptural warrant for the Messiahship of Jesus, or for His sufferings and resurrection." ⁴⁴⁾

Dodd meint, Paulus brauchte seinen Gemeinden einen Messiasbeweis nicht vorzulegen; denn: "None of the epistles was written to people who needed convincing on those points. It was enough simply to set down the fact that all this was 'according to the Scriptures'." ⁴⁵⁾ Bei Paulus finde sich nur eine Diskussion des Problems, "whether He is to proclaim the light both to Israel and to the Gentiles (first to the Jew; then to the Greek', as Paul formulated it briefly, Rom. i. 16)" (S. 18). Die paulinische Argumentation in Röm 9-11 sieht Dodd in Übereinstimmung mit der in Act 17, 2-3 gebotenen Methode. Träfe das zu und ließe sich auch in Röm 9-11 heilsgeschichtliches Denken im Sinne des Lukas aufweisen, bleibt immer noch die Frage offen, ob Paulus Jesus als Messias erwiesen habe, wie auch den Messias als leidenden und auferstandenen.

Dodd empfindet das Fehlen des Messiasbeweises bei Paulus nicht als Mangel, denn er findet in den paulinischen Briefen alttestamentliche Zitate, die bei den Verfassern des Hebr und 1 Petr zweifellos messianisch verstanden sind. Diese "messianic proof-texts" sind nach Dodd schon sehr früh zusammengestellt worden, und verschiedene Verfasser haben sie unabhängig voneinander benutzt. ⁴⁶⁾

43) a. a. O. S. 17 f.

45) ebd.

44) a. a. O. S. 18

Bei seinem Versuch, die Arbeitsweise der ersten neutestamentlichen Schreiber zu erhellen (Abschnitt II: Testimonies, S. 28 - 60) stößt er zwar auf viele alttestamentliche Zitate, die sowohl Paulus als auch einzelne andere Verfasser wie Matthäus und der des Hebr. benutzen, ohne literarisch voneinander abhängig zu sein, doch gelingt es Dodd nicht so recht, bei dem Material, das von anderen messianisch verstanden wurde, auch für Paulus messianische Gedanken festzustellen.

-
- 46) Dodd (a. a. O. S. 23 - 27) greift hier die Florilegien-Hypothese von J. R. Harris (Testimonies, Cambridge 2 Bd. 1916, 1920) auf. (Vgl. dazu auch O. Michel, Paulus und seine Bibel, S. 83 - 90 und E. E. Ellis, Paul's Use of the OT. S. 98 - 107) Hinweis von Prof. Rengstorf auf: N. J. Hommes, Het Testimoniabock, Amsterdam 1935.

Dodd ändert die Hypothese dahin ab, daß er nicht ein zusammenhängendes Testimonienbuch annimmt, sondern die Testimonien als Auszüge besonders geschätzter biblischer Bücher versteht, da sich Testimonien nirgends nachweisen lassen.

B. Lindars (New Testament Apologetic, London 1961) untersucht die apologetische Funktion dieser angenommenen Testimonien (a. a. O. S. 19: "In thus seems likely that the use of Old Testament quotations belongs primarily to the apologetic element of the early preaching.") Er sieht die Testimonien in Parallele zu dem Habakuk-Kommentar (1 Qp Hab) von Qumran.

"The appearance of the Habakuk Commentary, and subsequently of further scriptural commentaries, was quickly recognized / to be of the first importance for the study of the testimonies. It is now possible to assert with confidence that these commentaries belong to the period 50 B. C. - A. D. 50. (Verw. auf F. M. Cross, Jnr, The Ancient Library of Qumran, 1958 S. 84.)" (S. 14/15)

Die Frage nach dem Verschwinden dieser Testimonien in urchristlicher Zeit beantwortet Lindars mit der Singularität dieser Bücher. "Since they are all unique, and no dupli-

Dodd macht sich die exegetische Arbeit etwas leicht, wenn er auf Grund eines messianisch verstandenen Textes bei dem Verfasser des Hebr diese Konzeption auch für Paulus annimmt, trotz der Betonung beiderseitiger Individualität. Kann das benutzte Material so starr mit einer Vorstellung verbunden werden? Müssen nicht die Aussagen immer aus ihrem neuen Zusammenhang heraus untersucht werden? Nur so kann man der Gefahr begegnen, eine vorgefaßte Konzeption in die verschiedenen Texte hineinzulesen.

Dodd setzt voraus, daß die "Testimonies" und die hinter ihnen stehende Auffassung des "fulfilment" die Benutzer in ihrem eigenen Anliegen entscheidend geprägt haben. "The New Testament writers give us to understand that certain facts to which they attach extreme importance happened 'according to the scriptures'." 47) Wählt Paulus aber unter dem Stichwort "fulfilment" seine Zitate aus? 48) Trägt Dodd nicht deutlich die Missionssituation der Acta an die paulinischen Texte heran? Wie Dodd feststellt, fehlen ja nicht nur messia-

cates have appeared in the thousands of Qumran fragments, it is reasonable to infer that they are all autograph works of members of the sect. We can thus form a very nearly exact idea of their date and setting in relation of the rise of Christianity." (S. 15)

47) a. a. O. S. 62

48) According, S. 135: "He expressly bases his theology upon the kerygma as illuminated by the prophecies of the Old Testament; or, in other words, upon the historical facts which he had 'received' (ἐκείνην παράδοσιν) from competent witnesses, set in the larger historical framework witnessed, both as fact and as meaning, by the prophetic writers. Upon this fundamental material he sets reason and imagination to work, in the context of an active Christian life of labour, prayer and charity within the koinonia of the Church, and so brings forth his massive theology for the enlightenment and guidance of generations of Christian believers."

nische Hinweise auf Jesus, sondern auch das ganze Material der aebaed jahwae - Lieder. ⁴⁹⁾ Es ist bedenklich, von gleichlautenden Zitaten auf gleiche Anwendung zu schließen.

5. E. E. Ellis ⁵⁰⁾ setzt nicht nur Dodds Bemühen fort, gemeinsam prägende Elemente bei den verschiedenen ntl. - Verfassern nachzuweisen, sondern erweitert auch das Anliegen Michels ⁵¹⁾, ein einheitliches Frömmigkeitsbild für Paulus und seine Gemeinden zu erarbeiten. Ellis will darüber hinaus zeigen, daß das ganze erste nachchristliche Jahrhundert von dieser Frömmigkeit geprägt ist.

"All / his (erg.: Paul's) important doctrines are buttressed by an appeal to his Bible; to place the origin of Scripture in God, Paul's phrase 'Godbreathed' (*θεόπνευστος*) could hardly be improved upon. In his view of the OT the apostle is in agreement not only with Christ, and the other NT writers, but also with the whole of Judaism and the early Church." ⁵²⁾

Um diese Übereinstimmung begründen zu können, bedient sich Ellis neben den Paulusbriefen zwei weiterer Quellen: Einmal werden die Deutero-Paulinen sowie die Pastoralbriefe theologie-geschichtlich auf die Stufe der Paulusbriefe gestellt; ⁵³⁾

49) a.a.O. S. 88ff.

50) Paul's Use of the Old Testament, (London) 1957

51) a.a.O. S. vii: "Professor Otto Michel of Tübingen, who gave helpful suggestions regarding German works in the field, and whose own book, Paulus und seine Bibel, was grundlegend for the present study."

52) a.a.O. S. 20/21

53) a.a.O. S. 5 ff.

dann aber wird eine allen gemeinsame Quelle hervorgehoben (bedingt durch die Voraussetzung einer einheitlichen Frömmigkeit im 1. Jahrh. n. Chr.) : " Paul's knowledge of Christ's teaching via the apostolic tradition is evident in various places. " ⁵⁴⁾ Die Bedeutung der gemeinsamen Quelle "Jesus Christus" zeigt sich dann in der Benutzung gleicher Zitate bei verschiedenen kanonischen Verfassern. ⁵⁵⁾

Nachdem Ellis nun in zwei umfangreichen Kapiteln " Paul und Judaism " (S. 38 - 84) und " Paul and the Apostolic Church " (S. 85 - 113) die Übereinstimmung des Paulus mit dem jüdischen und neutestamentlichen Verfassern des 1. Jahrh. n. Chr. zu begründen versucht hat, differenziert er die Autorität der Schrift für Paulus in der Weise, daß das Anliegen der paulinischen Hermeneutik deutlich wird: " In a sense the whole NT is an exegesis of the Old; for it seeks throughout to explain the Christian movement as a fulfilment of the OT. " ⁵⁶⁾

Für die messianische Bedeutung des Alten Testaments bei Paulus wird auf Luther verwiesen ⁵⁷⁾ und dessen Interpretation mit der des Paulus gleichgesetzt: " The apostle is chiefly concerned with the next step - the significance of the Scriptures for the Messianic Age and Messianic Community. " ⁵⁸⁾

Will Paulus aber an Hand der Schrift Erfüllungen aufweisen, wie Ellis meint, dann benutzt er auch das Alte Testament zu heilsgeschichtlichen Zwecken: " The mystery of the Gospel, foretold in the OT, is now made manifest in Christ. " ⁵⁹⁾ Diese Erkenntnis ist Paulus " on the Damaskus road " ⁶⁰⁾ gekommen.

54) a.a.O. S. 85

56) a.a.O. S. 115

55) a.a. O.S. 86. Die Florilegienzusammenstellung wird von Jesus ausgehend gedacht.

57) a.a.O. S. 115 Anm. 2

58) a.a.O. S. 115. Daß Paulus eigentlich keine "messianicproof-texts" bietet, entgeht auch Ellis nicht (S. 115 Anm. 3), bleibt aber ohne jede exegetische Relevanz.

59) a.a.O. S. 135

60) a.a.O. S. 149

" Rather, his knowledge of Christ opened to him a New Way in which he found the true meaning of the Scriptures. " 61)

Läßt sich aber so flächenhaft mit den einzelnen alttestamentlichen Zitaten in den paulinischen Briefen verfahren?

Werden nicht dadurch alle individuellen und zeitgeschichtlich bedingten Eigenarten der Schreiber vorschnell harmonisiert? Diese Nivellierung überwindet nur eine kritische Exegese, die den einzelnen Verfasser ernstnimmt, ohne ihn einer traditions- geschichtlich späteren Konzeption der Einheit zu opfern.

6. Wie schon oben erwähnt sieht B. Lindars ⁶²⁾ die Aufgabe der alttestamentlichen Zitate bei den ntl.-Verfassern in ihrer apologetischen Wirksamkeit. Lindars untersucht jedes Zitat auf diesen Zweck hin und prüft zuerst ihren aktuellen, dann ihren ursprünglichen, im alttestamentlichen Kontext angelegten Sinn. ⁶³⁾

Es ist nun das Ziel Lindars` herauszufinden, welche Aufgaben diese "Testimonia" für den Glauben der Kirche hatten, wie sie den Glauben geprägt und illustriert haben. " The Church had its testimonia to the faith - a faith that was newly revealed, yet rooted in the ancient biblical revelation - and we must use them as testimonies to discover the original content of that faith and the process by which it was developed. " ⁶⁴⁾

Wie fällt nun diese Prüfung für die paulinischen Texte aus? Lindars stellt fest, daß Paulus das Alte Testament im entgegengesetzten Sinn zitiert wie die Verfasser des Jakobusbriefes, der Acta und des 1. Clemensbriefes. Dieses wird an der unterschiedlichen Benutzung des Abrahammaterials erhellt, dessen apologetische Funktion darin zu suchen ist: Jesus ist der Messias und die christliche Bewegung die Erfüllung der den Juden gegebenen Verheißung.

61) ebd.,

62) New Testament Apologetic, 1961

63) a.a.O. S. 19/20: "In this case the shift of application is seen by comparing the actual use of the quotation with the original usage inferred from the Old / Testament context interpreted in relation to the basic Kerygma. "

64) a.a.O. S. 31

" The original function of the argument might have suggested precisely the opposite, as it would be an appeal to the Jews to accept the Christian way as the fulfilment of their own privileged position as God's people." ⁶⁵⁾ Mit dieser Auslegung schließt sich Paulus nach Lindars der gängigen judenchristlichen Interpretation an, in der sich die judenchristliche Gemeinde mit Hilfe der Schrift als das wahre Israel legitimierte, um dadurch zu missionieren. Doch Paulus unterscheidet sich wiederum in einem wesentlichen Punkt: Das Gesetz verliert seine rechtfertigende Bedeutung!

Lindars versucht seine Konzeption an dem unterschiedlichen Gebrauch von Hab 2, 4 in Röm 1, 17; 1 QpHab und im Hebräerbrief zu erhärten. Paulus unterscheidet sich wohl deshalb von den beiden anderen Verfassern, weil er in einer judaistischen Auseinandersetzung stehe, die ihn dazu zwingt, sich auf die Rettung in Christus und den Glauben an ihn zu berufen. ⁶⁶⁾

Lindars meint, daß Paulus erst durch die Auseinandersetzung mit den Gegnern in Galatien die apologetischen "Testimonia" der Urgemeinde kennenlernte, wobei er diese biblischen Argumente neu auslegte, indem er über das Konstatieren von "Erfüllungen" hinausging und zur Aufhebung des Gesetzes kam. Ist Paulus so verfahren, daß er die Schriftautorität für den Erweis der Messianität Jesu und der Gemeinde als des wahren Israel einsetzt, ihre Gesetzesautorität aber ablehnt? Hat Paulus schon die Schrift in gültige und nicht mehr gültige Teile aufgegliedert? Wird er nicht wieder von der lukanischen Konzeption aus gesehen, nach der die christliche Gemeinde mit Hilfe des Schriftbeweises als 'religio licita' ausgewiesen werden sollte?

Die Aufhebung des Gesetzes war nach Lindars nötig, um die Urgemeinde im Zwiespalt zwischen Juden- und Heidenchristen vor sektiererischen Richtungen ("a sectarian outlook" ⁶⁷⁾ zu bewahren.

65) a. a. O. S. 227

66) a. a. O. S. 232

67) a. a. O. S. 249

Das Verdienst des Paulus ist es danach, diesen Konflikt mit Hilfe apologetischer Schriftzitate gelöst zu haben. "St. Paul was the creative thinker who first produced a theory that could overcome this barrier without loss of the essential place of Judaism in the hidden mystery of the divine plan of salvation." 68)

In der nachpaulinischen Zeit wurden dann die apologetischen Zitate aus dem Kontext der Briefe zur Bekämpfung von Gegnern isoliert und als Hermeneutik des Paulus interpretiert und verabsolutiert.

7. Betonte Lindars besonders die apologetische Funktion der paulinischen Schriftzitate, so Chr. Dietzfelbinger 69) mehr die kerygmatische Ausrichtung. Untersucht werden die Begriffe *ἐπ' αὐτοῦ*, *πίστις ἐπ' αὐτοῦ* und nach dem Schlüssel der paulinischen Hermeneutik befragt.

Dietzfelbinger geht so vor, daß er zuerst den Befund der alttestamentlichen Zitate im paulinischen Zusammenhang aufzeigt, dann ihre Selbstaussage erhebt. Beide Resultate werden gegeneinander abgewogen und mit den Traditionen des Spätjudentums verglichen.

Nach diesem mit- und gegeneinander Abwägen - einschließlich der jüdischen und hellenistischen Schriftauslegungsmethoden - gibt Dietzfelbinger den hermeneutischen Schlüssel des Paulus an: "Der Wille zur Vergegenwärtigung des alttestamentlichen Schriftwortes" 70) sei eine der treibenden Kräfte der paulinischen Hermeneutik. Wenn Paulus das Alte Testament zitiere, dann immer als ein in der Gegenwart aktuell gewordenes Wort. Doch darin unterscheide sich Paulus noch keineswegs von der Hermeneutik des Spätjudentums. Etwas anderes liege zwischen beiden Auslegern: Diesen Willen zur Vergegenwärtigung des alttesta-

68) a. a. O. S. 250

70) a. a. O. S. 33

69) Paulus und das Alte Testament, 1961

71) a. a. O. S. 36

mentlichen Schriftwortes sieht Dietzfelbinger bei Paulus begründet "in der ihm seit Damaskus erschlossenen Wirklichkeit Christi als des eschatologischen Kyrios." 71)

Diese neu erschlossene Wirklichkeit ermöglicht Paulus - nach Dietzfelbinger - das Lesen der Schrift innerhalb des Schemas von Weissagung und Erfüllung. "Worte des Alten Testaments, in einer bestimmten geschichtlichen Situation gesprochen, gelten als Worte, die schon von ihrem ursprünglichen Sinn her gesehen die gegenwärtige Situation meinen und deuten." 72) Weiter: "In dieser Wirklichkeit Christi erkennt Paulus, daß Gott der ist, der den Menschen am νόμος vorbei rechtfertigt und daß darum das verheißende, zusagende Wort Gottes mehr ist als der νόμος diesem Tun Gottes, das in der Wirklichkeit Christi offenbar und geschichtsmächtig geworden ist, kann der Mensch nur in der πίστις entsprechen." 73)

Vom Alten Testament aus gesehen erschließt sich dann die Wirklichkeit Christi so: "Die in Christus vollzogene ἐπαγγελία Gottes muß nun schon im Alten Testament niedergelegt sein und in der Christus-ἐπαγγελία ihre Entsprechung und Erfüllung gefunden haben (Röm 4, 13. 16; Gal 3, 14. 22). Die der Wirklichkeit Christi gegenüber angemessene πίστις muß bereits Abraham als der πατήρ κατὰ πίστιν bewährt haben (Röm 4, 17-25)." 74)

Will aber Paulus die christliche Gemeinde als legitime Nachfolgerin der jüdischen Synagoge erweisen, indem er die alttestamentliche Geschichte als eine Geschichte interpretiert, "die unmittelbar die mit Christus gekommene Wirklichkeit Gottes und des Menschen meint, entreißt er an seinem Ort dem zeitgenössischen Judentum das Alte Testament und macht es zum Buch der christlichen Gemeinde." 75) Läßt sich diese angebliche Absicht des Paulus auch nur an einer Stelle seiner Briefe erhärten? Dieser Anspruch der christlichen Gemeinde auf das Alte Testament als ihr Buch tritt erst viel später auf, nämlich zu dem Zeitpunkt, als man u. a. nach Ausbleiben der Parusie die Interims-

72) a. a. O. S. 34

73) a. a. O. S. 36

74) ebd.

75) a. a. O. S. 37

ethik differenzierte oder sich als Kirche nach rückwärts orientierte, dort aber auf das Judentum stieß. Von ihm jedoch wollte man sich nicht ableiten, da es Christus verwarf.

Dietzfelbinger stellt nun selbst die kritische Frage: "Hat aber Paulus mit einem solchen Verfahren nicht das Alte Testament vergewaltigt, entstellt, mißdeutet, und ist mit dem Wort Heinrich Weinels (erg.: Paulus, 1915, S. 226 f.) 'von der rabbinischen Spitzfindigkeit und Künstelei' das treffende und entscheidende Wort gesprochen?" ⁷⁶⁾ Er beantwortet die Frage dahingehend, daß wir auf Grund unseres heutigen historisch geschulten Blickes dieses Umdeuten und Umbiegen konstatieren müssen, was Paulus dagegen nicht empfand; "aber wir müssen uns bei solchen Urteilen Rechenschaft ablegen darüber, daß wir unsere Urteile fällen von unseren modernen Gesichtspunkten aus, die wir zur Geltung bringen müssen, um unserer eigenen Klarheit und Wahrhaftigkeit willen, daß aber Paulus in seiner Exegese unseren Gesichtspunkten nicht unterworfen war. Dem eigentlichen Phänomen der paulinischen Hermeneutik können wir darum mit solchen Urteilen nicht von ferne gerecht werden." ⁷⁷⁾

Richtet sich diese Kritik nicht gegen Dietzfelbinger selbst, wenn er für Paulus behauptet: Weil Paulus in Röm 3, 25 f. Christi Tod mit alttestamentlicher Opferterminologie beschreibe, muß für Paulus Gott der Eine sein, der im Alten Bund nicht anders als im Neuen handelt? Läßt sich das auf Grund der Benutzung von vorformuliertem Material schon sagen? Muß nicht das benutzte Material immer wieder neu auf seine jetzige Aussage-richtung hin überprüft werden?

Dietzfelbinger folgert dagegen weiter: "Von dem Gott der alttestamentlichen Heilsgeschichte gilt es, daß er ἐν Χριστῷ war, die Welt mit sich versöhnte und unter uns den λόγος τῆς καταλλαγῆς aufrichtete (2 Kor 5, 19)." ⁷⁸⁾

76) a.a.O. S. 38

77) a.a.O. S. 39

78) a.a.O. S. 40

Von einem Gott der Heilsgeschichte steht aber in 2 Kor 5, 19 kein einziges Wort! Hier trägt Dietzfelbinger seine Frömmigkeit in den paulinischen Text hinein und findet sie so bei Paulus wieder, wie Paulus angeblich seine Frömmigkeit im Alten Testament wiederfindet.

Wenn die paulinische Interpretation des Alten Testaments in die Reihe der Aktualisierungen des göttlichen Wortes hineingeht, wie Dietzfelbinger deutlich gemacht hat, wie kann er dann diese neue Interpretation in die alttestamentlichen Texte zurückverlegen und nun von dort her die paulinische Hermeneutik beurteilen? Dann würde eine Interpretation in den auszulegenden Text zurückverlegt und "unter der Hand" würde dem früheren Verfasser eine spätere, ihm unbekannte Fragestellung zugeschoben. Ist nicht Paulus allein von seiner Neuinterpretation aus zu verstehen? Dann aber müssen Erwägungen wie: Paulus halte "die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament fest und darin die Kontinuität des Weges Gottes mit der Menschheit." ⁷⁹⁾ noch außerhalb seines Gedankenkreises bleiben.

8. Der Gedanke der willkürlichen Umdeutung alttestamentlicher Texte, der bei Dietzfelbinger die Einheit beider Testamente nicht beeinflusste, führt bei H. Braun ⁸⁰⁾ zur Abwertung der vom Neuen Testament geübten Hermeneutik. Braun untersucht alttestamentliche Zitate in ihrer Bedeutung für Parusie, Eschatologie, Heilsweg und Christologie. Er kommt danach zu dem Ergebnis: "die vom Neuen Testament selber geübte Hermeneutik in der Verwendung alttestamentlicher Texte ist für uns so nicht wiederholbar." ⁸¹⁾

79) a.a.O. S. 41

80) Das Alte Testament im
Neuen Testament, in: ZThK
59, 1962 S. 16-32

81) a.a.O. S. 30

Das paränetische Material wird z. T. überfordert oder umgebogen. "Genuin alttestamentlich bleibt im Neuen Testament die Art und Weise, wie der Mensch angeredet wird: nicht abstrakt, nicht von Allgemeinbegriffen her, sondern in der Konkretion seiner Situation." ⁸²⁾

Der Heilsweg der Tora wird von Paulus als Gegensatz zum Weg des Glaubens klar empfunden. "Er setzt nun aber alles daran, diesen neuen Heilsweg gleichwohl als im Alten Testament vor-gezeichnet aufzuweisen; das ist der zweite Schritt des Paulus über den synoptischen Jesus hinaus: das Alte Testament soll nun doch den πιστις-Weg belegen." ⁸³⁾ Paulus versucht das - nach Braun - an Hand von Hab 2, 4. Braun prüft die massoretische und die LXX-Fassung des Zitates und stellt enttäuscht fest: "Beide Fassungen aber denken gar nicht an den Glauben, der, wie bei Paulus, im Gegensatz zu den Werken steht." ⁸⁴⁾ Hat das Paulus selbst nicht gemerkt? Oder war ihm vielleicht gar nicht an der Selbstaussage des Zitates gelegen? Will Paulus denn überhaupt "den neuen Heils- / weg als alttestamentlich belegen," ⁸⁵⁾ so daß der erbrachte Beweis - nach Braun - textwidrig sein muß und uns heute nicht überzeugen kann? "Woran liegt das? Man hat natürlich zu verweisen auf die neutestamentliche Hermeneutik, die - wie in Qumran - voraussetzt, das Alte Testament rede von der letzten Zeit und demzufolge von dem in der Endzeit neu eröffneten Heil; das heißt für das Neue Testament: von dem Jesusgeschehen und von dem an Jesu Namen hängenden Heil. Diese Voraussetzung wird dann im Zitieren praktiziert, ohne daß der Kontext des alttestamentlichen Zitates und das theologische Koordinatensystem, in welchem das Zitat seinen Sitz hat, Berücksichtigung findet." ⁸⁶⁾

82) a.a.O. S. 21

83) a.a.O. S. 22

84) ebd.

85) a.a.O. S. 23/24

86) a.a.O. S. 24

Dieses Desinteresse an den Kontexten der benutzten Zitate hatte zur Folge, daß z. B. in der Frage der Eschatologie den Schreibern große Irrtümer unterlaufen sind. "Denn das Alte Testament weiß größtenteils nichts von Endgeschichte, und wo es davon weiß, da nicht wie das Neue Testament von Naheschatologie; das Neue Testament aber muß selber die Naherwartung als Irrtum aufgeben." ⁸⁷⁾

Die der Darstellung der Christologie dienenden Zitate trifft ein noch härteres Urteil: "Die christologisch verwerteten alttestamentlichen Zitate befördern die Legendenbildung." ⁸⁸⁾ So kommt Braun dazu, die Selbigkeit Gottes im Alten und Neuen Testament zu bestreiten; denn die Zitate verbergen keinen Orakelcharakter, der auf einen übergeschichtlichen Sinn hindeutet.

Das, was beide Testamente verbindet, ist das Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch. "Nicht Herr, Herr sagen (Mth 7, 21-23); νοῦς - Rede vor γλώσσας λαλεῖν (1. Kor 14), Liebe zu Gott als Halten der Gebote, - d a s ist alttestamentliches Erbe, dessen Mächtigkeit im Neuen Testament auch nicht annähernd angemessen erfaßt wird, wenn man / etwa bloß die Zitate aus dem Sektor der Paränese sich ansieht." ⁸⁹⁾

Und so ersetzt Braun die heilsgeschichtliche Linie durch eine Geschichte der Entfaltung des Gebotes der Nächstenliebe: "Die Liebe ist mehr als alle Kasuistik; jene Liebe, die aus dem Geliebtwerden quillt. Das hebt im Alten Testament zaghaft gerade erst an und wird erst im Neuen Testament radikalisiert und universal gemacht ... Aber das Alte Testament hat von der Freiheit der Söhne Gottes auf seinen Höhepunkt schon einen Hauch." ⁹⁰⁾ Dadurch aber wird das Alte Testament als Vorstufe der christlichen Ethik bewertet, denn in ihm findet sich ja nur ein "Hauch" von dem, was Verkündigungsgegenstand der christlichen Gemeinde geworden ist.

Verbietet aber nicht die Erkenntnis von der Selbstaussage des

87) a. a. O. S. 30

88) a. a. O. S. 29

89) a. a. O. S. 30/31

90) a. a. O. S. 31

Alten Testaments diese Art von Wertung? Hat Paulus etwa auch das Alte Testament nur als Vorform der christlichen Verkündigung verstanden?

9. Zusammenfassung

Die Stellung des Paulus zur Schrift wurde also innerhalb der Extreme von Harmonisierung des Alten und Neuen Testaments und Bestreiten der Einheit beider beurteilt.

Nahm v. Harnack die Einheit beider Testamente innerhalb der paulinischen Frömmigkeit an, so bezweifelte er sie zwischen der paulinischen Stellung zum Alten Testament und der von ihm gegründeten Gemeinden.

Michel dagegen teilt zwar v. Harnacks Voraussetzung der Einheit in der persönlichen Frömmigkeit des Paulus, meint aber, daß Paulus diese Einheit auch seinen Gemeinden mitgeteilt habe.

Goppelt erhärtet Michels Behauptung am Beispiel einer typologischen Auslegung des Alten Testaments, obwohl er das Zurücktreten der heilsgeschichtlichen Konzeption bei Paulus herausstellt.

Die drei in englischer Sprache verfaßten Arbeiten (Dodd Ellis, Lindars) bezweifeln die durch die heilsgeschichtliche Konzeption bedingte Einheit beider Testamente bei Paulus und seinen Gemeinden in keiner Weise, sondern erweitern diese Einheit noch über Paulus hinaus auf das ganze erste nachchristliche Jahrhundert. Besonders bei Ellis findet eine Fülle von Beispielen dafür, wie mit Hilfe der lukanischen Konzeption der Heilsgeschichte (u. a. Jesus wird als geweissagter Messias erwiesen, die christliche Gemeinde als das wahre Israel) alle theologiegeschichtlichen Unterschiede des 1. Jahrhunderts harmonisiert werden. Von einer dogmatischen Konzeption ausgehend (auch wenn sie der Apologetik dient) werden ihr jedoch vorschnell die einzelnen Texte und ihre Verfasser unterworfen. Ein deutliches Beispiel für diese vorschnelle Harmonisierung zeigte sich in Dietzfelbingers Bemühen, die Hermeneutik des

Paulus zu erhellen. Wenn Paulus alttestamentliches Material benutzt (wenn auch sub specie Christi), muß für ihn nach Dietzfelbinger damit angenommen werden, daß er Gott als den Einen denkt.

Braun wiederum kommt auf Grund des verwandten alttestamentlichen Materials, das er von unserer heutigen Erkenntnis der Selbstaussagen des Alten Testaments aus untersucht, zur Bestreitung der Selbigkeit Gottes.

Wie lassen sich diese auseinanderstrebenden Auffassungen überwinden ? Doch zuerst einmal dadurch, daß wir die einzelnen Prämissen überprüfen :

- 1.) Hat Paulus das Alte Testament bei seinen heidenchristlichen Gemeinden als bekannt vorausgesetzt ?
- 2.) Hat er es ihnen heilsgeschichtlich im Sinne der lukanischen Reden der Acta und im Interpretationsschema von Weissagung und Erfüllung des Matthäus entfaltet ?
- 3.) Läßt sich Paulus so an sein benutztes Material binden, daß er von der - dann sogar noch von unserer - Vorstellung der Selbstaussage des Alten Testaments beurteilt werden kann ?

Weder eine Konzeption der Einheit an Hand der lukanischen Vorstellung der Heilsgeschichte, wie sie für Paulus nach den Acta angenommen wird, noch unser heutiges hermeneutisches Verständnis des Alten Testaments führen zu einer sachgemäßen Beurteilung des paulinischen Schriftgebrauches. Hier hilft nur das Bemühen um eine Exegese weiter, die versucht, frei von dogmatischen Urteilen, das in unserer heutigen Sprache nachzusprechen was Paulus damals seinen Hörern sagen wollte. ⁹¹⁾

91) Vgl. dazu W. Marxsen, Exegese und Verkündigung, 1957 (Th. Ex. heute NF 57)

Ders., Der Exeget als Theologe, in: Wort und Dienst (Jahrb. der Theologischen Schule Bethel, 1959), S. 147 - 158

Ders., Einleitung, S. 17

B. EXEGESEN DER ALTTESTAMENT- LICHEN ZITATE UND ANSPIELUN- GEN IN DEN EINZELNEN BRIEFEN

Vorbemerkungen

Wird Paulus nach der Konzeption der Heilsgeschichte beurteilt, dann stützt sich diese Argumentation besonders auf den 'Paulus' der Acta. Nun hat sich der historische Quellenwert der Acta durch die Arbeiten u. a. von E. Lohse ¹⁾, E. Haenchen ²⁾, H. Conzelmann ³⁾, U. Wilckens ⁴⁾ vermindert, da die lukanischen Elemente deutlich herausgestellt worden sind.

Lukas geht es besonders darum, die sich eröffnende Zeit der Kirche so aus der Vergangenheit zu begründen, daß sie Zukunft hat. Dazu dient ihm der heilsgeschichtliche Erweis ⁵⁾ der geschichtlichen Kontinuität zwischen Israel und dem Christentum. Das wirkt sich in der lukanischen Darstellung so aus: "Die immer wiederkehrende Tendenz, die Christen - voran Paulus - als loyale Staatsbürger, die Repräsentanten des römischen Staates als unparteiisch-rechtlich gesinnte, zumeist den Christen darum freundlich zugetane Zeugen ihrer Loyalität und Unschuld und dagegen die Juden als die im Grunde alleinigen ständigen Unruhestifter darzustellen, spiegelt die Tatsache wider, daß das Verhältnis der Christen zum Staat als solches - in gewisser Rivalität zu der Stellung der Juden im Imperium - zu einem diskutierten Problem geworden ist. So universal und prinzipiell gestellt, lag es dagegen Paulus noch gänzlich fern." (Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961, S. 200)

In der Gestaltung der Einzelperikopen zeigt sich folgender Aufbau: "Dem Gang der Heilsgeschichte, die vom Wege des Volkes Israel herkommt, entspricht es, daß Lukas Jesus zuerst in die Synagogen gehen läßt." (Lohse, in: EvTh 14, 1954, S. 267) Jesus wird aber von den Juden abgewiesen, "Doch diese Feindschaft vermag es nicht zu hindern, daß Gottes Plan erfüllt wird. Vielmehr nimmt gerade durch die Ablehnung der Juden der Gang der Heilsgeschichte seinen Lauf." (a. a. O. S. 268)

-
- 1) E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: EvTh 14, 1954, S. 256-275
 - 2) E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Meyer 5, 13 1961
 - 3) H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 4 1962
 - 4) U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961
 - 5) Vgl. dazu besonders E. Lohse in: EvTh 14, 1954, S. 261 ff.

Die Tätigkeit der Missionare wird parallel zu der Jesu gesehen: "Was Jesus gleich zu Beginn seiner Wirksamkeit in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth widerfuhr, steht zeichenhaft über seiner und der Jünger missionarischen Verkündigung: von den Juden verworfen, schütteln sie den Staub von den Füßen (Luk. 9, 5; 10, 11) und wenden sich zu den Heiden." (a. a. O. S. 272)

So soll nun die Frage nach dem paulinischen Schriftverständnis allein an Hand der heute als echt ⁶⁾ angesehenen sieben Paulusbriefe (1 Thess, Gal, Phil, Philm, 1, 2 Kor, Röm) beantwortet werden.

Fragt eine sachgemäße Exegese nach dem Empfänger und versucht sie, in unserer heutigen Sprache das Gespräch zwischen Schreiber und Empfänger zu wiederholen, so impliziert dieser Vorgang zweierlei:

1. Es ist eine möglichst genaue Vorstellung der Adressaten zu ermitteln, die sich der Verfasser von seinen Gesprächspartnern macht.
2. Die Exegese hat von diesem, vielleicht auch ungenauen Bild des Briefschreibers auszugehen. Es ist exegetisch unzulässig, spätere, aus den Texten hervorgegangene Traditionen in sie hineinzulesen; ebenso ist es unerlaubt, von einem heutigen genaueren Bild der Adressaten aus zu exegesieren. Diese Exegese muß zwangsläufig die damalige Aussage des Verfassers verfehlen.

So soll am Anfang jedes einzelnen Briefes die Einleitungsfrage in dieser vorgezeigten Richtung weitergeführt werden.

Die Briefe werden so weit wie möglich chronologisch ⁷⁾ behandelt, um auch feststellen zu können, ob vielleicht in den paulinischen Briefen ein kontinuierlicher Schriftgebrauch vorliegt oder ob dieser immer neu durch bestimmte Situationen in den Gemeinden ⁸⁾ veranlaßt wurde.

6) Vgl. W. Marxsen, Einleitung, S. 21 und zu den einzelnen Briefen; G. Bornkamm, Art.: Paulus in: RGG 3 Bd. V. Sp. 166

7) Diese Einschränkung muß insofern gemacht werden, als sich die Briefsammlungen des Phil und Kor nicht getrennt behandeln lassen.

I. 1. THESSALONICHER BRIEF

1. Einleitungsfragen

Die Echtheit des 1 Thess gilt heute weithin als sicher. ¹⁾

Der Brief wird als ältestes überliefertes Schreiben des Paulus angesehen ²⁾, das wohl in Korinth auf der sog. zweiten Missionsreise verfaßt worden ist.

-
- 8) Für einen sporadischen Schriftgebrauch scheint vorläufig zu sprechen, daß Paulus im Philm in keiner Weise das Alte Testament zitiert, noch auf eine alttestamentliche Stelle anspielt.

- 1) Vgl. dazu W.G.Kümmel, in: Neotestamentica, S. 213
Anm. 1. Dort zählt Kümmel die auf, die sich für die Echtheit des Briefes ausgesprochen haben.

- 2) So auch Kümmel, a. a. O. S. 226 f.
Dagegen wollen Hadorn, Michaelis und Schmithals den Brief später einordnen.

W. Hadorn (in: ZNW 19, 1919/20) lehnt sich besonders an die von Marcion gebotene Reihenfolge an (Gal; 2 Kor-Briefe; Röm; 2 Thess.-Briefe; Eph; Kol; Philem; Phil). "Wenn er (erg.: Marcion) auch den Römerbrief unrichtigerweise v o r die Thessalonicherbriefe stellt, so kommt er doch im allgemeinen der geschichtlichen Reihenfolge am nächsten." (S. 72)
So schlägt Hadorn die Reihenfolge vor: Gal; 1 Kor; 2 und 1 Thess; 2 Kor; Röm. Nun ist aber zu fragen, mit welchem Recht Hadorn einmal die historische Zuverlässigkeit des Marcion bestreitet (für die Röm.-Brief-Einordnung), sie dann aber für die Zuordnung der Thess.-Briefe beansprucht.

Michaelis (Einleitung, S. 221 f.) argumentiert von der Apostelgeschichte aus, muß aber zugleich ihre Ungenauigkeit herausstellen. In Zeit- und Personenfragen scheint sie den Angaben der paulinischen Briefe zu widersprechen.

Schmithals (in: ZNW 51, 1960, S. 225 ff.) schätzt die Methode der vergleichenden Exegese. Nach seiner Meinung sind Irrlehrer von Kleinasien über Thessalonien nach Korinth gezogen. "I, II Thess sind also zu einer Zeit geschrieben, in der die Auseinandersetzung mit den korinthischen Irrlehrern schon recht weit / fortgeschritten war. Das stimmt mit der Tatsache überein, daß die Thessalonicherbriefe nicht mehr mit einer akuten Bedrohung der Gemeinde zu Thessalonich rechnen.

In Sorge um die junge Gemeinde schickt Paulus Timotheus von Athen aus nach Thessalonich (3, 1). Bei seiner Rückkehr ³⁾ berichtet Timotheus über eine Verfolgung der Gemeinde durch ihre Landsleute. ⁴⁾ Die Gemeinde fiel aber nicht von ihrem Glauben ab, sondern bewährte sich vorbildlich. Unter dem Eindruck dieser guten Nachricht verfaßt Paulus den Brief. Zugleich beantwortet er Fragen aus der Gemeinde, auf die wohl Timotheus keine Antwort geben konnte: 'Was wird aus den Entschlafenen angesichts der noch nicht eingetroffenen Parusie ?'

Die Irrlehrer sind weitergezogen, ihre Anhänger haben in der Gemeinde keinen großen Einfluß gewinnen können. " (S. 232/233) Mit gleichem Recht läßt sich behaupten, daß die Irrlehrer Thessalonich noch nicht erreicht haben, vorausgesetzt, daß es sich um eine Wanderung handelt und nicht um eine zeitgeschichtliche Erscheinung, die sich gerade am christlichen Gegenüber entzündete. Aus der paulinischen Gegenargumentation allein läßt sich noch keine " wie auch immer gestartete gleichartige Frontstellung in allen Briefen " (S. 227) behaupten.

- 3) Vermutlich in Korinth trifft Timotheus wieder auf Paulus.
- 4) Die Aussage des Paulus ist der des Lukas (Act 17, 1f.) vorzuziehen, der alle Verfolgungen von Juden ausgehen läßt.

Das Verhältnis der Kirche zum Judentum hat für Lukas heilsgeschichtliche Bedeutung : Von den Juden ist das Evangelium ausgegangen, ihnen ist es auch zuerst zu predigen. Lehnen sie diese Verkündigung ab, wird der Heide gerufen. Da aber zur Zeit des Lukas Heiden das Evangelium schon angenommen haben, müssen es die Juden ja abgelehnt haben. So läßt Lukas Paulus zuerst in den Synagogen auftreten und wird er dort durch die Juden abgewiesen, richtet er sich an die Heiden. Innerhalb dieser Konzeption kommt den Juden die Rolle der dauernden Störenfriede zu.

Es ist vermutet worden, dieses Problem sei wegen einer übersteigerten Parusieerwartung aufgebrochen.⁵⁾ Man kann aber diese Erwartung deshalb wohl kaum als übersteigert bezeichnen, weil Paulus bei der Gemeindegründung wahrscheinlich mit dem unmittelbaren Hereinbrechen der Parusie rechnete und so das Problem um die Entschlafenen eben noch nicht sah. Erst nach Ausbleiben der Parusie mußte diese Naherwartung als übersteigert gelten.

Aus diesen durch die Verzögerung der Parusie aufbrechenden Fragen lassen sich die Antworten des Paulus verstehen.⁶⁾ Er ermahnt die Gemeinde: Sie sollen Disziplin und Ordnung bewahren, der Umgebung keinen selbstverschuldeten Anlaß zum Ärgernis geben, um so nach außen - τύποι -⁷⁾ zu sein (1, 7). Wie sie aber als solche Vorbilder - zwischen eschatologischer Erwartung und sozialer Pflicht -⁸⁾ ihrer heidnischen Umwelt und den anderen christlichen Gemeinden gegenüber wirken sollen⁹⁾, verkündigt ihnen Paulus in diesem Brief.

Dieses unkomplizierte ethische Denken spricht für eine frühe Abfassung des Briefes. Weder auf alttestamentliche Gebote, noch auf das Liebesgebot wird verwiesen. Die Ethik vollzieht sich noch in einem τύπος-μιμητής Verhältnis.

2. Exegesen

Eines soll kurz vorausgeschickt werden: Als Zitat gekennzeichnete alttestamentliche Worte finden sich im 1 Thess nicht.

-
- 5) Vgl. dazu B. Reicke, Art.: Thessalonicherbriefe, in: RGG³ Bd. VI, Sp. 852
- 6) Nach Reicke (a. a. O. Sp. 851) hat Paulus gegen eine eschatologische Schwärmerei zu kämpfen, die auch soziale Folgen zeige. Doch erweist sich erst aus der Sicht der ausgebliebenen Naherwartung diese Hoffnung als eschatologische Schwärmerei.
- 7) Vgl. dazu de Boer, Imitation, S. 124: "They imitated those who were their Christian elders and parents."
- 8) So Reicke, in RGG³ Bd. VI, Sp. 852
- 9) Vgl. dazu besonders de Boer, Imitation, S. 92 - 126

Weder in den paränetischen Abschnitten, noch bei der Beantwortung der Frage nach den Entschlafenen (4, 13 - 5, 11) wird auf die Schrift verwiesen. Wir treffen nur auf einzelne Begriffe, die an alttestamentliche Wendungen anklingen. Diesen soll nun nachgegangen werden.

a. 2, 4

Die erste alttestamentliche Wendung findet sich in dem Abschnitt 2, 1 - 12. Paulus versucht hier, die Gemeinde an zweierlei zu erinnern:

Er distanziert sich einmal von hellenistischen Wanderpredigern ¹⁰⁾, indem er sein selbstloses, von allem falschen Schein freies Verhalten herausstellt, zugleich rückt er es der Gemeinde als τυπικῶς vor Augen (2, 9). ¹¹⁾

Es fällt nun auf, daß Paulus immer wieder Gott als Zeugen für die Wahrhaftigkeit seines Verhaltens der Gemeinde gegenüber anruft. ¹²⁾ Eine dieser Anrufungsformeln ist die alttestamentliche Wendung in 2, 4: Paulus, mit dem Evangelium betraut, verkündigt deshalb der Gemeinde, nicht um dadurch Menschen, sondern Gott zu gefallen; denn 'Gott prüft die Herzen der Menschen'. ¹³⁾

Paulus sagt hier etwas über Gott aus. Daß diese Aussage an alttestamentliche Worte anklingt, bedingt die durch die synagogale Liturgie beeinflusste Sprache des Paulus. ¹⁴⁾ Die alttestamentliche Wendung wird von ihm weder als Zitat gekennzeichnet, noch wird irgendwie auf ihre Selbstaussage angespielt.

10) Gegner, wie sie sich in den späteren Briefen finden, begegnen uns hier noch nicht. (Vgl. dazu Kümmel, Neotestamentica, S. 226.)

11) Vgl. dazu de Boer (Imitation, S. 125): "This close relationship of love and parental devotion had resulted in imitation. The children were bringing the Christianity of their father to expression."

12) Vgl. dazu 2, 4 a. 4b. 5. 10.

b. 2, 16

In dem Abschnitt 2, 13 - 16 geht Paulus auf die Verfolgung der Gemeinde durch ihre Landsleute ein. Ermahnte er die Thessalonicher in dem vorhergehenden Abschnitt (2, 1-12), μιμηταί des Paulus zu sein, so bezeichnet er sie nun selbst als solche der Gemeinden in Palästina.

F. Chr. Baur, der die Echtheit des 1 Thess bestritt, stützte seine Argumente besonders auf 2, 14 ff. Er meinte, daß diese Stelle "ein ganz unpaulinisches Gepräge" habe, denn Paulus stelle sonst nie die Judenchristen seinen Heidenchristen als Muster vor. Dem steht jetzt aber de Boers These entgegen: "The Thessalonians' imitation was no case of moralism." (Imitation, S. 125) Auch die andere Forderung Baur's, die Briefe müßten dogmatische Themata enthalten, wollten sie als echt angesehen werden, läßt sich nicht mehr aufrechterhalten; denn diese Forderung wird auf Grund späterer, in andere Situation geschriebene Briefe (Röm, 1 Kor, Gal) erhoben. Auch in 2, 16 setzt Baur die Situation von Gal und Röm voraus, wenn er im Anschluß an diesen Vers eine dogmatische Auseinandersetzung verlangt. Vielmehr scheint das, was Baur als Mangel empfindet, daß nämlich Paulus nur "in allgemeinen Belehrungen, Ermahnungen, Wünschen, wie sie in den übrigen Briefen dem Hauptinhalt nur beigegeben sind" 15) schreibe, für das hohe Alter des 1 Thess zu sprechen.

Paulus will keineswegs die Thessalonicher nur über andere Gemeinden informieren ¹⁶⁾, sondern das theologisch einordnen, was ihnen von ihren Landsleuten widerfahren ist. ¹⁷⁾

-
- 13) Das δοκιμάσμεθα (V. 4a) ist von dem δοκιμάζειν (V 4b) zu unterscheiden. Das Partizip bezeichnet eine gewisse Prüfung der Fähigkeiten. (Vgl. dazu Bornemann, S. 79; Dibelius, S. 31) Paulus will also betonen: 'Vor Gott können wir nichts verbergen; denn er prüft die Herzen.'
- 14) Neil, S. 38
- 15) Baur, Bd. II, S. 94
- 16) So Dibelius (S. 13); denn das zeige sich besonders am paulinischen Gebrauch von Schlagworten.
- 17) Theologisch einordnen heißt nicht, die Judenchristen als moralische Vorbilder herausstellen und die Ebenbürtigkeit der Heidenchristen dagegensetzen. (So Bornemann, S. 107) Vgl. dazu auch die folgende Anm.

Sie sollen sich nicht selbst bemitleiden, oder sogar noch auf ihr Leiden stolz sein, vielmehr sollen sie sich trösten, daß sie τύποι sind und dadurch wieder zu μιμηταί für andere Gemeinden werden. Somit dient ihnen ihre Bewährung in der Verfolgung zum Heil ¹⁸⁾.

Die Thessalonicher sollen sich auch nicht an ihren Verfolgern rächen, diese werden sich - wie die Juden - durch ihr eigenes Verhalten selbst der Strafe zuführen. ¹⁹⁾

Innerhalb dieser Intention des Paulus sind die "antisemitischen Tagesparolen" ²⁰⁾ zu verstehen. Die Beschreibung ²¹⁾ der Verhaltensweisen der Juden gipfelt zuerst in dem "sie hindern uns daran, den Heiden zu ihrer Rettung zu predigen." Indem die Juden die Heiden vom Heil abhalten wollen ²²⁾, laden sie Sünde auf sich. Durch dieses Verhalten erweisen sich die Juden als "ohne Gottes Wohlgefallen" und "allen Menschen zuwider."

18) Es ist de Boer (Imitation, S. 125) zuzustimmen, wenn er das μι-
μεῖσθαι der Thessalonicher so umgrenzt: "It was not the
morality, goodness, and virtue of the Judean Christian way
that moved the Thessalonians to adopt their way. Rather, the
Thessalonian babe learned what the Christian way of life was
from her elders in Judea, and she began imitating them".

19) Die crux interpretum εἰς τέλος (2, 16) wird in dreierlei
Weise übersetzt:

a) "bis zum Gericht" (Dibelius, S. 11; Hendriksen, S. 73)

b) "völlig" (Neil, S. 54; Kümmel, Neotestamentica, S. 221

Anm. 3)

c) "immerfort" (= continually) (Frame, S. 114; Bornemann, S. 117.

Da das Wort τέλος das Ausgerichtetsein auf einen Zeitpunkt
beinhaltet, scheint hier Paulus nach seinem Zeitverständnis
nur die Parusie zu meinen.

20) Bammel (Judenverfolgung und Naherwartung, in: ZThK 56,
1959, S. 294-315) versucht die einzelnen Polemiken zeitge-
schichtlich zu erhellen. Die Begegnung des Paulus mit Aquila
und Priscilla (Act 18, 2) erinnert ihn an die Opfer der Juden-
verfolgung unter Claudius. Bammel wendet sich gegen die
These Baur's, der den Satz "es ist aber über sie der Zorn
Gottes hereingebrochen bis zum Ende" als Hinweis auf das

Warum polemisiert aber nun Paulus gegen die Juden? Oepke meint: "Der Grimm des Paulus lodert wegen der dauernden Störung der Heidenmission (Apg. 13, 45. 50; 14, 2. 19; 17, 5. 13; 18, 12 u. ö.), und der Zorn kämpft mit der Liebe (vgl. Gal. 4, 21-31; Röm. 9, 1-5; 10, 1 ff.; 11)." ²³⁾

Wird Paulus wirklich zwischen Zorn und Liebe hin- und hergerissen?

Der Zorn des Paulus wird in der Regel mit Act 17, 5 begründet. Seine dauernde Verfolgung durch die Juden lassen die Polemiken in ihm aufkommen. Da Paulus aber wiederum heilsgeschichtlich denke ²⁴⁾, widerspricht 1 Thess 2, 16 der Aussage in Röm 11, 25. ²⁵⁾ Also können die Polemiken an dieser Stelle nicht so ernst gemeint sein.

Diese scheinbare Spannung zwischen Zorn und Liebe bei Paulus tritt erst dadurch auf, daß nicht von 1 Thess 2, 13-16 aus exegesiert wird, sondern von Act 17, 5 und Röm 11, 25. Unterläßt man es aber, die Polemiken von 1 Thess 2, 16 mit Hilfe von Act 17, 5

über die Juden mit der Zerstörung Jerusalems gekommene Strafgericht sieht (Baur, Bd. II, S. 97).

Bornemann (S. 118 f.) lehnt ebenso die Zerstörung Jerusalems als für 2, 16 vorgegeben ab, da dieser Vers "der Abschluß zu dem ganzen in V. 15 f. entwickelten Gedanken" (S. 119) ist. Dibelius erwidert Baur, daß die prophetische Aussage des Paulus keiner zeitgeschichtlichen Untermalung bedürfe. "Das Motiv zu dem ganzen Exkurs ist aber überhaupt nicht in der Zeitgeschichte zu suchen, sondern in der Aktualität des Judenproblems." (S. 13)

- 21) Dibelius (S. 12) und Neil (S. 52) meinen, Paulus rede hier wie ein alttestamentlicher Prophet.
- 22) Bornemann (S. 102), Dibelius (S. 11), Hendriksen (S. 72), Neil (S. 50), Rigaux (S. 440 f.) sehen diese Polemiken in Zusammenhang mit Act 17, 5: wie die Juden Pilatus gegen Jesus aufwiegelten, so jetzt die Thessalonicher gegen Paulus. Damit würde aber eine Missionskonzeption, die erst von Lukas historisiert wurde, in die Zeit des Paulus zurückverlegt.
- 23) S. 163
- 24) Dibelius, S. 12; Hendriksen, S. 73; Frame, S. 113; Bornemann, S. 102
- 25) Dibelius, S. 12: "für die Juden erhofft Paulus nach Rm 11, 25 ff. die 'endliche' Rettung."

als Zornesausbrüche zu interpretieren, braucht man diesen Zorn nicht wiederum von Röm 11, 25 aus abzuschwächen, um somit am heilsgeschichtlichen Denken des Paulus auch im 1 Thess festhalten zu können.

Zielt die paulinische Aussage also darauf ab, die Gemeinde zu trösten und sie an Hand des Beispiels der palästinensischen Gemeinden ebenso als Typoi herauszustellen, so ist es exegetisch ungerechtfertigt zu behaupten, Paulus reflektiert hier über einen sich erfüllenden Heilsplan Gottes.

Dibelius argumentiert von der Verstockung des Volkes Israel aus. "Denn für Paulus ist die Verstockung seines Volkes keinesfalls bloß eine verdiente Strafe (das wäre 'jüdisch' gedacht!!), sondern für sich genommen ein schweres Rätsel, das er nur lösen kann, wenn er es in die Vollstreckung des göttlichen Heilsplanes hineinstellt." (S. 12) Nach 1 Thess 2, 13-16 meint Paulus aber, daß der die Gemeinde Verfolgende sich selbst die Strafe Gottes zuzieht, davon sind die Juden nicht ausgenommen. Wir dürfen deshalb nicht schon hier von einem großen Rätsel sprechen, zu dem die Haltung der Juden erst viel später wird.

Frame meint, daß der Widerstand der Juden selbst Teil eines göttlichen Planes ist. (S. 113)

Läßt sich das aber bei Paulus irgendwie begründen? Nicht einmal in Röm 11, 7 f., wo Paulus auf die Verstockung des 'Restes' anspielt, können wir erkennen, daß er von einer beabsichtigten Verstockung spricht.

Hendriksen schwächt die Judenpolemik von Röm 9-11 aus ab (S. 73). Wie ist das aber möglich? Geht es in 1 Thess denn schon um Heil und Unheil der Juden und nicht allein um Schuld und Strafe?

Alle diese Interpretationsversuche isolieren bestimmte Elemente verschiedener Briefe und ordnen sie nach einem angenommenen Heilsplan Gottes einander zu, ohne daß aber an den einzelnen Stellen tatsächlich dieses Denken erhoben werden kann.

Was aus den Juden wird, interessiert Paulus in 1 Thess 2, 16 noch nicht, so daß von einer Spannung zwischen Zorn und Liebe in keiner Weise gesprochen werden kann. Die harten Polemiken lassen sich weder als antisemitische Tendenzen ²⁶⁾, begründet im Haß eines Konver-

26) Oepke warnt mit Recht davor, Paulus zum Antisemiten machen zu wollen. Vgl. dazu seinen Exkurs 'Paulus und das Judentum', S. 163 f.

titen, oder als Zornesausbrüche einer gestörten Missionspraxis wegen verstehen, noch ist es gerechtfertigt, sie durch Äußerungen aus dem Römerbrief abzuschwächen, da Paulus ja heilsgeschichtlich denke und nicht so hart sein könne.

So sind die Polemiken als benutztes Material aus dem Kontext heraus zu exegesieren ²⁷⁾, nicht aber aus dem Zusammenhang isoliert nach einem Heilsplane Gottes zu interpretieren.

Bleibt die Exegese also nur an 1 Thess 2, 13-16 orientiert, dann lautet die paulinische Aussage: Wie sich die Juden durch ihr Verhalten gegenüber den Christen der eigenen Strafe zuführen, so wird es auch denen ergehen, die euch verfolgen. ²⁸⁾ Also rächt euch nicht, sondern tröstet euch ²⁹⁾, daß ihr Nachahmer des Kyrios seid.

c. 4, 5

In der Paränese 4, 1-2 beruft sich Paulus allein auf die Autorität des Kyrios Jesus Christus. Er ist der die Norm setzende Herr der Gemeinde. Zu diesen Normen gehört es auch, ein gesittetes Leben zu führen. Die Gemeinde soll sich von der Hurerei fernhalten. Jeder soll seinem eigenen Ehepartner ³⁰⁾ in Heiligung und Achtung beiwohnen, nicht in begehrender Leidenschaft; denn das entspräche ja dem Verhalten der heidnischen Umwelt, 'die aber Gott nicht kennt'. Die Gemeinde jedoch kennt Gott, also soll sie sich entsprechend, d.h. im Gegensatz zur heidnischen Umwelt, verhalten. Die Wendung "die Heiden, die Gott nicht kennen" klingt zwar an ähnliche alttestamentliche Äußerungen an; doch ist ein bewußtes Anspielen nicht zu erkennen.

27) Erst die Isolierung der Polemiken aus dem Kontext verleitet zu Interpolationsversuchen. Vgl. dazu Kümmel, Neotestamentica, 214 Anm. 3 und 220 f.

28) In Phil 1, 28 urteilt Paulus ähnlich: 'Wer Verwirrung stiftet, richtet sich selbst.'

d. Die übrigen alttestamentlichen Wendungen

Das "ἐκδικος κύριος" in 4, 6 wie auch das "διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς" (4, 8) gehören zum Sprachschatz des Paulus. Hier macht er - wie in 2, 4 - Aussagen über Gott und den Kyrios. Ein Gemeindeglied soll nicht das andere übervorteilen; denn der Kyrios ist der Vergelter dieses Unrechtes. Ihm ist jeder Verantwortung schuldig. Darin beruht die Autorität dieses Ausspruches.

In 5, 8 verwendet Paulus ein auch bei ihm häufig vorgetragenes Bild (2 Kor 6, 7; 10, 4; Röm 6, 13; 13, 12). Die Begriffe θώραξ, περι-κεφαλαία, σωτηρία verbindet er mit den Begriffen πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς. Damit verändert er das in Jes 59, 17³¹⁾ benutzte Bild.

Auch die Wendung in 5, 22 ähnelt zufällig einer alttestamentlichen Aussage. Sie beinhaltet einen so allgemeinen Appell, der durchaus als paulinischer Gedanke verstanden werden kann. Ein hervorgehobener Druck als Anspielung in der Nestle-Ausgabe ist nicht gerechtfertigt.

29) Bornemann (S. 119) meint, wenn Paulus in 2, 16 "über die Geschichte der Juden das Urteil fällt, daß der göttliche Zorn über sie gekommen sei bis zuletzt", dann wolle er damit die Gottesgerechtigkeit als Trost der Gläubigen herausstellen. Nun liegt aber nach Paulus der Trost für die Thessalonicher nicht darin, daß die Juden gestraft werden, sondern daß die Thessalonicher zuμικταί geworden sind.

30) Unter σκεῦος ist der andere Geschlechtspartner zu verstehen. So auch Chr. Maurer, in: ThWNT VII, S. 365 f.

31) Jes 59, 17 spricht von einem "Panzer der Gerechtigkeit" und einem "Helm des Heils".
Vgl. Rahlfs LXX Vol. II, S. 646.

3. Zusammenfassung

Im 1 Thess zitiert Paulus das Alte Testament nicht.

Die Wendungen und Begriffe, die vom Nestle-Text im Druck als Anspielungen hervorgehoben werden, lassen ein bewußtes Anklingen an alttestamentliche Entsprechungen nicht erkennen. Die Wendungen, die zum Sprachschatz des Paulus gehören, benutzt er beliebig, ohne am Woher seines Materials orientiert, noch interessiert zu sein.

Sie erhalten ihre Autorität allein aus dem paulinischen Kontext. Ihr Anspruch wird nicht dadurch gesteigert, daß sie in den Zusammenhang eines heilsgeschichtlichen Systems gestellt werden. Dieses Denken des Lukas, wie es sich in Act 17 findet, begegnete uns in dem Brief an keiner Stelle. Es verbietet sich also, die heilsgeschichtliche Konzeption in den 1 Thess von den Acta aus einzutragen und Paulus von dorthier zu exegisieren. Er distanziert sich noch nicht von dem sich je ereignenden Widerfahrnis und ordnet dieses noch nicht reflektierend in eine theologische Geschichtsbetrachtung ein.

II. GALATERBRIEF

1. Einleitungsfragen

Die Gemeinden in Galatien sind von Paulus auf der sog.

2. Missionsreise gegründet worden. Daß diese Gemeinden um das Gebiet von Ankara zu suchen sind (nordgalatische Hypothese), hat sich gegenüber der Annahme, Paulus meine, wenn er die Galater anrede, die römische Provinz im Süden von Kleinasien (südgalatistische Hypothese), immer mehr durchgesetzt¹⁾ und darf als gesichert gelten.

Kurz nach dem zweiten Besuch der Gemeinden - auf der sog.

3. Missionsreise - erreichen Paulus alarmierende Nachrichten. Er ist tief erschrocken über die so schnelle Hinwendung der Galater zu einem "anderen Evangelium." Irrlehrer, die die Gemeinden verwirren, sind in sie gedrungen.

Was läßt sich über diese Gegner des Paulus feststellen?

Einige bezeichnen sie als Judaisten²⁾, andere erkennen in ihnen judenchristliche Gnostiker³⁾ oder nur eine Abart jüdischer Gnosis.⁴⁾

Alle Charakterisierungen bereiten der heutigen Exegese Schwierigkeiten; denn es lassen sich Eifer um die Beschneidung mit gleichzeitigen libertinistischen Tendenzen nicht vereinbaren. Einem pharisäischen Judentum fühlten sich die Gegner wohl kaum verpflichtet.

-
- 1) Siehe dazu G. Stählin, Art.: Galaterbrief, in: RGG³ II, Sp. 1187; Oepke, S. 5-8; Marxsen, Einleitung, S. 45 f. Michaelis dagegen hält an der südgalatischen Hypothese fest (Einleitung, S. 183-187).
 - 2) So Althaus, S. 2; Maurer, S. 4; Munck, Paulus, S. 61 f. Duncan, S. XXXII nimmt Judenchristen aus Jerusalem an.
 - 3) Schmithals, in: ZNW 47, 1956, S. 25 ff.; Ders., in: ZNW 51, 1960, S. 260
 - 4) Wegenast, Tradition, S. 39

Schmithals, der die gnostische Komponente der Gegner herausstellt und die judaistische z. T. übergeht ⁵⁾, meint, die Ratlosigkeit bei Paulus schon seinen Gegnern gegenüber feststellen zu können: "Da die Beschneidung für Paulus nur den Sinn haben kann, daß der Beschnittene sich unter das Gesetz stellt (5, 3), die Beschneidungsleute aber diese Forderung gerade nicht mit der Beschneidung verbinden (6, 13), ist er ratlos über Sinn und Grund der Beschneidungspraxis in Galatien." ⁶⁾

Kann aber diese Ungewißheit des Paulus nicht von seiner Unkenntnis der tatsächlichen Lage herrühren? ⁷⁾

Versuchen wir einmal, die beiden Hauptentgegnungen des Paulus herauszustellen, um aus seiner Sicht die gegnerische Position zu erschließen:

1. In den Kap. 1-2 wehrt sich Paulus gegen die Behauptung, sein Apostolat sei von Menschen, er sei von Jerusalem abhängig. ⁸⁾ Indem Paulus nun seine Unabhängigkeit von Jerusalem betont, dazu sich auf eine ἀποκάλυψις beruft (1, 12), mißt er sich mit den Gegnern und will seine Ebenbürtigkeit herausstellen. ⁹⁾

5) Wegenast (a. a. O. S. 39 Anm. 3) übernimmt die These Schmithals, fragt aber zurück: "Daß Schmithals diesen Zug der Häresie (erg.: die Gesetzeswerke als Heilsweg) ausklammert, ist mir unverständlich."

6) in: ZNW 47, 1956, S. 47

7) Schmithals jetzt in: ZNW 51, 1960, S. 231: Er betont, "daß der Gal unter allen Briefen die geringste Einzelkenntnis der gegnerischen Position durch Paulus erkennen läßt". So auch Marxsen, Einleitung, S. 54 f.

8) Vgl. dazu Wegenast, Tradition, S. 35: "Im großen und ganzen sind es wohl zwei Anschuldigungen gewesen, die man gegen Paulus erhob: 1. Paulus suche sich Menschen geneigt zu machen, rede ihnen zu Gefallen und zeige damit, daß sein Evangelium κατὰ ἄνθρωπον sei (1, 10 f.). 2. Der Apostel habe sein Evangelium von einem Menschen erhalten."

9) Schlier, S. 22: "Sie haben ihm wahrscheinlich allein den Vorwurf gemacht, daß er kein Offenbarungsempfänger des Messias Jesus sei und deshalb sich nicht mit den Jerusalemer Autoritäten messen könne."

2. In den Kap 3-4 bekämpft Paulus die Beschneidungspraxis der Gegner und widerlegt ihren Anspruch, die *υιοθεσία* sei durch die Beschneidung und nicht durch den Glauben zu erwerben. (Vgl. 4, 4-5) Liegt den Gegnern bei ihrer Beschneidungspraxis wohl an diesem sichtbaren Zeichen der Gottessohnschaft, nicht aber an einer Observanz des Gesetzes¹⁰⁾, werden auch die libertinistischen Tendenzen bei ihnen verständlich. Denn nun weichen das Bild, das sich Paulus von seinen Gegnern machte, von unserem heutigen ab. Er verknüpft mit der Beschneidung das unbedingte Halten des Gesetzes (Gal 5, 3).

Die Gegner dagegen verbinden mit ihr den Besitz der *υιοθεσία* ohne die Konsequenz, die völlige Observanz des Gesetzes mitzuübernehmen. Diesen Erwerb wiederum sieht Paulus weniger mit der Beschneidung als vielmehr mit dem Prototyp der Gottessohnschaft, nämlich A b r a h a m zusammen. Wieweit es den Gegnern aber im Zusammenhang des Erweises der Gottessohnschaft an Abraham gelegen war, läßt sich kaum noch feststellen. So erkennen wir ein doppeltes Bild:

a) Paulus hört von der Beschneidungspraxis der Gegner, die sich durch sie die rechtmäßige Teilhabe der Gottessohnschaft aneignen wollen. Da er die völlige Observanz des Gesetzes an die Beschneidung geknüpft sieht, ist er ratlos über das Tun der Gegner.

b) Die Gegner betreiben die Beschneidung als sichtbares Zeichen der *υιοθεσία*. Dazu treten noch weitere wahrnehmbare Zeichen (Gal 4, 9-11). Indem sie aber nicht die Konsequenz tragen wollen, die nach jüdischer Tradition an die Beschneidung gebunden ist, erweisen sie sich als solche, denen es nur um einzelne, sichtbare, eben aufweisbare Zeichen heiliger Traditionen geht, um durch sie ihre eigene Lehre zu stützen und auf dem Boden der Volks-

10) Vgl. auch Schlier, S. 19 und Marxsen, Einleitung, S. 54

frömmigkeit Erfolge erringen zu können.

Von hier aus lassen sich auch die beiden Polemiken des Paulus in 5, 11 und 6, 12-13 verstehen. Zu propagandistischen Zwecken haben sich die Gegner wohl auch noch auf Paulus berufen, daß er im übrigen ebenso wie sie die Beschneidung übe. Paulus entgegnet aber: "Wenn er die Beschneidung übe, warum werde er dann verfolgt?" So scheint die Beschneidung vor Judenverfolgungen zu schützen

Ob die Gegner aber diesen Schutz erlangen wollten, wie Paulus es ihnen in 6, 12 vorwirft, ist fraglich. Eher trifft seine Vermutung in 6, 13 zu, daß sie sich in ihrer erfolgreichen Ausbreitung der Beschneidung bestätigt sahen. 11)

Wollen wir heute die Gegner charakterisieren, so helfen uns Attribute wie "judaisierend" und "gnostisierend" nicht recht weiter. Es ist wohl sachgemäßer, wenn wir nur ihre Tendenzen herausstellen 12) und sie als Repräsentanten eines Synkretismus verstehen, die unter Aufnahme heiliger - hier jüdischer - Traditionen ihr augenblickliches Auftreten legitimieren wollen. Damit zeigt sich uns hier eine Form des gnostischen Synkretismus, deren Vertreter besonders an aufweisbaren Erweisen ihres göttlichen Auftrages gelegen war.

Wie aber versuchte sich Paulus damals dieser Häresie zu stellen?

Es wurde bereits betont, daß er, entsprechend der jüdischen Tradition, den Erweis der Gottessohnschaft mit Abraham verknüpft. Indem er nun diesen zu Gunsten der Heiden "uminterpretiert", zeigt sich, daß er jede Zwischeninstanz, sei es die Beschneidung, seien es die Festkalender (Gal 4, 9-11), als στοιχεῖα τοῦ κόσμου ablehnt. 13)

11) Vgl. dazu Marxsen, Einleitung, S. 52 f.

12) Interessant ist auch die **vorsichtige und abwägende Darstellung** bei Schlier (S. 19 - 24). Er geht in seiner Argumentation ähnlich wie wir vor: Es werden nur Charakteristika der Gegner aufgezeigt, ohne sie zu "betiteln", "zumal im konkreten geschichtlichen Fall viele Variationen judenchristlicher Propaganda möglich waren." (S. 21) Schlier geht insofern über unsere Darstellung hinaus, als er die Gegner "bis zu einem gewissen Grad." (S. 23) religionsgeschichtlich identifiziert.

13) "Der Christ Paulus sieht, daß kein prinzipieller Unterschied besteht zwischen der Knechtschaft unter den Weltelementen einerseits, der Knechtschaft unter dem Gesetz oder den Götzen andererseits."

Marxsen, Einleitung, S. 51

Die Bedingungslosigkeit des Heils will Paulus durchhalten! Wer aber den στοιχείοις folgt, will sich das Heil verfügbar machen, wird damit Sklave dieser Bedingungen ¹⁴⁾ und schließt sich von denen aus, die Christus zur Freiheit berufen hat.

Kennt Paulus aber seine Gegner, wenn er den Geltungsbereich des Gesetzes ins Spiel bringt? Kann er bei ihnen diese genaue Kenntnis des Gesetzes voraussetzen, wenn er in Gal 5, 3 seine Hörer erst auf die Konsequenzen des Gesetzes aufmerksam machen muß? Verschiebt Paulus nicht durch die von ihm vollzogene Verbindung von Beschneidung und Gesetz die Diskussion auf die Jerusalemer Ebene, und beurteilt er dann nicht seine Gegner von den Jerusalemer Erfahrungen (Gal 2, 1 ff.) aus?

Da Paulus diese Front der Häresie zuerst in Galatien entgegengetreten ist, bei der es um die Übernahme von Elementen jüdischer Tradition ging, ist es fast selbstverständlich, daß er von seinen Jerusalemer Erfahrungen aus denkt. ¹⁵⁾

Dafür scheint auch das Beispiel des Petrus in Antiochia zu sprechen (Gal 2, 11 ff.). Die Auswertung des Beispiels in 2, 15 ff. läßt vermuten, daß Paulus seine Gegner für Judenchristen hält (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι) doch darf nicht daraus gefolgert werden, daß damit seine Gegner Petrus-Leute oder Anhänger des Jakobus sind; denn Paulus will ja nicht eine grundsätzliche Haltung gegen Petrus herausstellen ¹⁶⁾, sondern die Freiheit des Evangeliums von jüdischen Riten den Heiden sichern. Eine direkte Polemik gegen Jerusalem ist nicht vorhanden.

14) Wegenast (Tradition, S. 39) vermutet, daß den Gegnern die Rechtfertigung aus Glauben unannehmbar war. Das trifft aber nur insofern zu, als hier noch nicht die Rechtfertigungsgedanken des Römerbriefes vorausgesetzt werden dürfen.

15) Vgl. dazu Marxsen, Einleitung, S. 52 f.

16) "Die Befolgung der Speisegebote war ein damals aktueller Fall von Ἰουδαῖζειν. In Galatien spielte sie, soweit unser Brief das erkennen läßt, keine Rolle. Man kann also von hier aus die 'Leute von Jakobus' nicht ohne weiteres mit den galatischen Propagandisten auf eine Ebene stellen." (Schlier, S. 20)

Erkennen wir die schwierige exegetische Situation nicht,¹⁷⁾ die dadurch bedingt ist, daß sich Paulus aus wenigen Nachrichten ein geschlossenes Bild zu machen versucht, dabei auf frühere Erfahrungen (Gal 2) zurückgreift, kommen wir zu keinen sachgemäßen Ergebnissen. Die Exegese muß deshalb zweierlei berücksichtigen:

1. das Bild, das sich h e u t e von den paulinischen Gegnern in Galatien ermitteln läßt,
2. das Bild, das sich Paulus d a m a l s von seinen Gegnern machte.

Und die Exegese wird, will sie das nachsprechen, was P a u - l u s seinen Hörern d a m a l s sagen wollte, von seinem Bild, auszugehen haben.¹⁸⁾

17) Diese Verlegenheit, in der sich der Exeget befindet, charakterisiert Schlier (S. 19) deutlich.

18) Schlier (S. 24) ist aber zu widersprechen, wenn er sich so von der exegetischen Verlegenheit befreit: " Für die Auslegung des Gal ist dieses historische Bild nicht entscheidend. Denn seine Antwort ist wie meist 'prinzipiell' gehalten. Das heißt, sie geht auf die Klärung des theologischen Sachverhaltes aus und stellt die Verkündigung seiner Gegner einheitlich in das Licht der Offenbarung. "

Wird aber damit nicht der Exegese ein wichtiges Korrektiv genommen, wenn darauf verzichtet wird, zuerst einmal die damalige Aussage auf Grund der vorgegebenen Situation zu erheben ?

2. Exegesen

Ein Blick auf den ganzen Brief zeigt, daß Paulus nur in **zwei** Abschnitten das Alte Testament zitiert, in 3, 6-18 und 4, 21-31.

In beiden wird je ein geschlossener Sachverhalt in Auseinandersetzung mit den Gegnern diskutiert.

In 3, 6-18 geht es um die Frage nach dem Besitz der $\nu\lambda\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$

Die Gegner beantworten sie mit ihrer Beschneidungspraxis;

Paulus aber an Hand des Typos der Gottessohnschaft, Abraham.

Abraham wird von Paulus zu Gunsten der Heidenchristen in

Galatien uminterpretiert, d.h. Abraham galten die Verheißungen

auch ohne die Beschneidung und somit gelten sie auch denen, die

an Christus glauben, **ohne** Beschneidung. Damit meint Paulus

die gegnerische Forderung nach Beschneidung entkräftet zu haben.

Wie wird nun die paulinische Argumentation beurteilt?

Althaus (S. 3) meint, der Brief an die Galater sei das stärkste Zeugnis dafür, "wie Paulus das Evangelium dem Judentum entrungen und seinen Anspruch, Erlösungsbotschaft für alle Menschen zu sein, sieghaft verfochten hat. Das ist ein Vorgang von weltgeschichtlicher Tragweite. In Christus hat Gott, der Herr des Himmels und der Erde, sich der ganzen Welt offenbart, sein ewiges und über allem waltendes Wesen, seinen heiligen Willen über die Menschheit erschlossen. Das Judentum hat in seinem christlich gewordenen Teil diese Offenbarung für sich beschlagnahmten und den Zugang zu ihr an seine Volksgeschichte binden wollen. Paulus hat der Wahrheit die Bahn gebrochen, daß der eine Gott zu allen Menschen spricht, auch wenn sein Offenbarungshandeln sich in der Geschichte, also in durch Raum und Zeit bedingter Weise vollzieht." Diese dogmatische Würdigung setzt voraus, daß es sich bei den Gegnern um Jerusalemer Abgesandte handelt und Paulus mit ihnen prinzipielle Fragen erörtert. Da sich aber diese Annahme als haltlos erwiesen hat, fehlt den Aussagen von Althaus die exegetische Grundlage. Sie bleiben zwar als dogmatische Würdigung einer nachpaulinischen Tradition bestehen.

Auch Maurer (S. 4) meint, Paulus gehe es um eine prinzipielle Lösung. Die Agitation der Gegner nehme er zum Anlaß, das Problem der Verfälschung des Evangeliums grundsätzlich zu klären.

" Durch das Auftauchen dieser Judaisten wurde nun in aller Schärfe die Frage aufgerollt, ob überhaupt und in wie weit das alttestamentliche Gesetz in der christlichen Kirche seine Geltung habe. " (ebd)

Nach Schlier (S. 24) geht es Paulus um eine prinzipielle Klärung des Problems der "Forderung der Beschneidung und der Observanz gegenüber dem Kalender, die Paulus der Anlaß werden, die Frage nach dem Heilsweg des Gesetzes zu erörtern. "

Will Paulus aber grundsätzlich die Bedeutung des Gesetzes für die christliche Kirche beurteilen, dann wird er dieses nicht ohne die Schrift tun können, da er sonst Gefahr liefe, nicht schriftgemäß zu sein.

" Although Paul did not repudiate the Old Testament, but held that he stood in perfect agreement with it, his rejection of the Judaizers meant that the church could not become a Jewish sect. The church became independent of Judaism but retained the Old Testament as its sacred Scriptures. " 19)

Hier wird aber noch ein weiteres vorausgesetzt: "Die Fülle von Anführungen und Anspielungen zeigt, wie stark Paulus im Alten Testament lebt. " 20) Und daraus folgt dann: "Das Alte Testament umfängt ihn auf Schritt und Tritt, und wir sehen, wie ernst er sich müht, es so zu verstehen, daß an diesem Verstehen Entscheidungen fallen. " 21)

So soll für Paulus das Alte Testament das große, unfehlbare Weissagungsbuch sein, "aus dessen Wortlaut der von göttlichem Geist erfüllte Ausleger die christliche Lehre in ihrem ganzen Umfang entnehmen kann. " 22) Einen Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Verkündigung kann es dann nicht geben: " Here we may simply state to him (erg.: Paul) the gospel was firmly grounded in the Old Testament, so that he could constantly refer his hearers to his fundamental document of revelation. " 23)

Warum geht dann Paulus gegen seine Gegner so scharf vor, wenn er nur eine prinzipielle Klärung verlangt? Warum ruft er das ἀνάθεμα über die aus, die ein anderes Evangelium als er verkündigen? Wird hier nicht vorschnell von den Exegeten die christliche

19) R. Bring, S. 4

20) Althaus, S. 40

21) ebd.

22) Lietzmann, S. 33

23) Bring, S. 6

Kirche als Adressat des Paulus vorausgesetzt und nicht die galatischen Gemeinden, an die er aber schreibt?

Oepke kommt der Problematik näher: "Christus ist des Gesetzes Ende (Rm 10,4) ! Auf diesen klaren Satz hatte Pls sein eigenes Leben und seine ganze Heidenmission gestellt. Und nun wollte man den Galatern das Gesetz wieder auferlegen!" 24) Die Formulierung τέλος νόμου Χριστός taucht aber erst im Römerbrief (10, 4) auf. Deshalb ist es fraglich, ob Paulus diese Formel seiner Heidenmission vorangestellt hat. Mußte er denn seine Heidenchristen vom Gesetz befreien? Vielmehr wehrt sich Paulus dagegen, daß man seinen Gemeinden in Galatien das Gesetz (so wie er es auf Grund der Beschneidungsforderung der Gegner zwangsläufig verstehen mußte) aufzwingen wollte, damit aber die Bedingungslosigkeit des Heils aufgegeben wäre.

a. 3, 6 - 18

In 3, 1-5 versucht Paulus, durch eine Reihe von Fragen die Galater zu der eindeutigen Antwort zu bringen: "Den Geist haben wir aus dem Hören des Evangeliums empfangen. Denn sie sind ja zunächst dem Glauben begegnet, erst später - durch die Gegner - wurden an sie die Werke des Gesetzes herangetragen."

Durch καθώς²⁵⁾ verknüpft Paulus seinen vorherigen Gedankengang mit dem folgenden Abrahambeispiel.²⁶⁾ Genauso²⁷⁾ wie es den Galatern erging, daß ihnen erst das Evangelium und später das Gesetz begegnete, widerfuhr es auch Abraham. Zuerst glaubte er, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, dann, 430 Jahre später (3, 17), wurde das Gesetz aufgerichtet. Wenn also Abraham die Verheißungen galten, dann nur seines Glaubens wegen, nicht weil er das Gesetz hielt; denn das war ja noch nicht

24) Oepke, S. 10

25) Lietzmann (S. 17) bezeichnet es als verlegenes Flickwort, erkennt aber nicht die Beziehung zu 3, 1-5.

26) Ob die Gegner Abraham in ihrem Sinn zitiert haben, ist nicht zu sagen (so auch Schlier, S. 127), Paulus ist nur insofern an Abraham interessiert, als er ihn als Typus der Gottessohnschaft versteht.

27) Das καθώς (3, 6) weist auf dieses "am Anfang Glaube, dann Gesetz" hin.

gegeben!

Paulus folgert daraus: Die aus Glauben leben, sind Söhne Abrahams. Ihnen gehören, ohne daß sie die Bedingung der Beschneidung erfüllen, die Verheißungen. Dann stehen aber die Heiden, die an Christus glauben, ebenso unter den Verheißungen Abrahams.

Gründen die Gegner ihre *υιοθεσία* auf die Beschneidung - und darin knüpfen sie an legitime jüdische Traditionen an - ²⁸⁾, so Paulus auf den Glauben Abrahams, um die Bedingungslosigkeit des Heils festzuhalten und interpretiert in diesem Sinne gegen die jüdische Tradition ²⁹⁾ Abraham zu Gunsten der Heiden um.

Innerhalb dieses Vorgangs der Uminterpretation des Abraham, die die galatistische Situation hervorrief, sind die alttestamentlichen Zitate und Anspielungen zu verstehen.

Die erste Anspielung in 3, 6 ist wegen der drei Begriffe *πιστεύειν*, *λογίζεσθαι*, *δικαιοσύνη* ausgewählt worden. ³⁰⁾ Diese Worte sind gelöst von ihrer alttestamentlichen Selbstaussage zu verstehen; denn Paulus reflektiert nicht über einen 'christlichen' Glauben Abrahams. ³¹⁾

28) Vgl. dazu J. Jeremias, Art.: 'Αβραάμ in: ThWNT I, S. 7 f. u. Bill. I, 116 ff.

29) So auch Oepke, S. 71

30) So auch Braun, in: ZThK 59, 1962, S. 14 und Dietzfelbinger, Das Alte Testament bei Paulus, S. 12.

31) Goppelt dagegen (Typos, S. 165): "So ist Abraham als der, welchem nach Gen 15 allein aus Gnaden ohne Rücksicht auf Werke (R 4, 2-8) und unabhängig von der Beschneidung (R 4, 9-11) sein inhaltlich und formal dem christlichen wesensverwandter Glaube (R 4, 17-25) zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, Vorbild derer, die allein durch den Glauben an Christus (unabhängig von Werken und Beschneidung, Gesetz und Abstammung) gerechtfertigt werden." Ist es aber exegetisch erlaubt, den Gal vom Röm aus zu interpretieren?

Er folgert auch nicht: " Die Gemeinde Christi ist der 'Same', den Gott ihm (erg. : Abraham) verheißen hat. " 32)

Paulus benutzt die Begriffe vielmehr nur, um den Glaubens-
v o l l z u g Abrahams mit dem der Heidenchristen gleich -
zusetzen. 33)

Paulus reflektiert noch nicht die jeweiligen Glaubens -
i n h a l t e . Der Christ erweist sich nicht dadurch als
Glaubender, daß er wie Abraham einst an den Verheißungen
Gottes festhielt, s o jetzt an das Evangelium Christi glaubt.
Die benutzten Begriffe werden überinterpretiert, läßt man Pau-
lus Abraham als " das Große Urbild echten Glaubensgehorsams " 34)
darstellen.

Oepke meint, Paulus finde im Glauben Abrahams seine eigene
Erfahrung wieder, " wie er in Damaskus zitternd sich an das
Rettungsseil der Verheißung klammerte. " 35)

Oder will Paulus etwa den christlichen Glauben dem des Abraham
als ebenbürtig erweisen, um dadurch die Heiden auf die Stufe der
Juden stellen zu können ? 36)

Bei allen diesen Interpretationen wird das M a t e r i a l ,
das Paulus n u r wegen einzelner Stichworte benutzt, " unter
der Hand " verchristlicht.

Paulus liegt noch nicht daran, eine heilsgeschichtliche Verbindungs-
linie zwischen den Christen und Abraham herzustellen 37), sondern
Abraham den Typus der Gottessohnschaft als G l a u b e n d e n
zu qualifizieren. 38) Diese Interpretation bedingt die Kontroverse
mit den Gegnern, die die Gottessohnschaft an die Beschneidung
knüpfen. 39)

32) Goppelt, a. a. O. S. 166

33) Paulus wendet hier die zweite der 7 hermeneutischen Regeln
des Rabbi Hillel an. Die gezerā šawa beinhaltet, daß sich
g l e i c h l a u t e n d e Worte an verschiedenen Stellen gegen-
seitig erläutern und ergänzen. Vgl. dazu W. Bacher, Die exege-
tische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I, 1899,
S. 13- 16, und H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš,
5. Aufl. 1921 S. 95 ff.

34) Althaus, S. 40

35) S. 70

36) So Maurer, S. 89

Ist aber erst Abraham als G l a u b e n d e r gekennzeichnet, gelten auch die G l a u b e n d e n als seine Kinder. ⁴⁰⁾

Dieser paulinischen Intention gelten auch die beiden Anspielungen in 3, 8. Ihre Einführungen verleiten dazu, hier Paulus im Schema Weissagung- Erfüllung denken zu lassen. Es fällt aber auf, daß das προοράω nur noch in Act 2, 31 vorkommt, ⁴¹⁾ dagegen προεὐαγγελίζω im N T, LXX und Apokr. nicht mehr. ⁴²⁾ Sie scheinen demnach nicht mit Aussagen im Schema Weissagung - Erfüllung verknüpft gewesen zu sein. Vielmehr entspricht das προῶ-δοῦσα ἡ γραφή der rabbinischen Formel: ma ratha thora, 'was hat die Tora gesehen? ⁴³⁾ Welches Zeitgefühl verbirgt sich hinter dieser Formel?

Es wird Auskunft aus der Tora für dieses und jenes augenblickliche Problem eingeholt. Dabei ist die Tora die auch im Augenblick absolut gültige Größe, d.h. sie braucht nicht erst als Weissagungsbuch qualifiziert zu werden und ihre Auskunft als Erfüllung, wenn sie die gegenwärtige Situation einschließt. Die Tora redet eben unmittelbar ! Wird aber mit Hilfe des Schemas von Weissagung - Erfüllung gefragt, muß sich der Fragende schon des A b s t a n d e s zu dem befragten Material bewußt sein. Dieses sich Bewußtwerden eines Abstandes tritt aber erst nach Paulus auf, besonders bei Lukas, für den die alttestamentliche Zeit schon eine vergangene Epoche darstellt, und zur Vorgeschichte der christlichen Kirche zur Zeit der "Verheißung" - wird. Da Paulus dagegen durch das Zeitverständnis der Naherwartung geprägt ist und er noch nicht die Zeit der Kirche vor sich sieht, noch die Geschichte der Kirche nach rückwärts verlängert, können wir sein Zeitdenken nicht mit dem des Lukas identifizieren.

37) Gegen Maurer, ebd.

38) Es ist deshalb müßig, über die Gleichwertigkeit alttestamentlicher Glaubens i n h a l t e zu reflektieren, da es Paulus darum keineswegs geht. (Gegen Schlier, S. 127 f. und Goppelt, Typos, S. 165)

Hat Paulus also im Schema Weissagung - Erfüllung (wie es sich bei Matthäus findet) gedacht ? Vorerst müssen wir fest - halten, daß er es nicht zu heilsgeschichtlicher Interpretation benutzt, nicht zur Reaktualisierung seines Materials, da für ihn im Gegensatz zu Matthäus und Lukas die Schrift noch nicht einer zurückliegenden Epoche angehörte, deren Abstand es zu überwinden gilt.

Beim Übersetzen der beiden Verben ist deshalb zu beachten, ob von der Vergangenheit oder von der Gegenwart aus argumentiert wird. Soll ein augenblicklicher Tatbestand als " erfüllt " erwiesen werden, wird von der Weissagung, d.h. von etwas Vergangenen aus gedacht. Geht man aber von einem augenblicklichen Sachverhalt aus und zitiert man nach der Formel " προῖδοῦσα ἡ γραφή " erinnert man sich eines schon zuvor Gesagten.⁴⁴⁾

Der Argumentationsort liegt in der Gegenwart. Da sich Paulus nicht außerhalb seiner Situation stellt, müssen wir unter προῖδοῦσα verstehen: "Die Schrift wußte d a m a l s schon, daß ...⁴⁵⁾ und unter προεὐηγγελίσσατο : "Die Schrift verkündete d a m a l s schon, daß ...⁴⁶⁾ Diese Übersetzungen bestätigen sich dadurch, daß Paulus nach diesen Verben keine " Erfüllungen " konstatiert.

39) Oepke (S. 69) meint: " Wir stehen hier am Anfang eines jahrhundertelangen Ringens des Christentum mit dem Judentum um den religiösen Besitz der Vergangenheit ! "

Nur müssen wir einschränkend sagen daß Paulus noch nicht um diesen Besitz kämpft, da er wegen der Naherwartung die Vergangenheit noch nicht " bewältigt " .

40) " Der Jude wird den Schriftbeweis des Apostels schwerlich anerkennen. " (Oepke S. 70)

41) Dort ist es mit " reden " zusammengesetzt.

42) Vgl. dazu Schlier, S. 129 f.

43) Vgl. dazu Bill. III, S. 538

44) zum Präfix πρό vgl. Bl. - Debrunner, § 484.

45) W. Bauer (⁵ 1958, Art.: προοράω, Sp. 1405) meint, Paulus argumentiere vom Zitat, d.h. von der Vergangenheit aus " mit dem Blick auf die Zukunft " .

προῖδοῦσα übersetzen (ebenso mit dem Blick auf die Zukunft) als " voraussehen " O. Kuß, S. 265; Lietzmann; S. 18; Maurer, S. 86; Oepke, S. 70; Schlier, S. 127. Althaus (S. 24) übersetzt " in Voraussicht dessen, daß ... " Duncan (S. 87) " anticipating ", Burton (S. 159) " foreseeing " .

46) Es übersetzen προεὐηγγελίσσατο: Burton (S. 159) " announcing beforehand " ; Duncan (S. 87) ebenso; Althaus (S. 24) " im voraus verkündigen " ; Kuß (S. 265) " vorausverkünden " ; Lietzmann (S. 18) " vorher verkünden " ; Maurer (S. 86) " zum Voraus verheißen " ; Oepke (S. 70) " im voraus verkünden " ; Schlier (S. 127) " zuvor verkünden " .

Die Wendung in 3, 8b ist wegen des Verbes εὐλογέω benutzt worden. Paulus verändert den Text in sehr typischer Weise: Nach Gen 12, 3b heißt es "und in dir werden alle Stämme (αἱ φυλαί) der Erde". Da es ihm auch um den Begriff τὰ ἔθνη⁴⁷⁾ geht, ändert er das alle Stämme der Erde um. Dabei ist er nicht am ursprünglichen Wortlaut orientiert, sondern an dem Inhalt des Vorsatzes V. 8a: "aus Glauben rechtfertigt Gott die Heiden". Das ἐν σοί meint weder eine verheißene, noch eine leibliche Nachkommenschaft, sondern das "um deinetwillen".⁴⁸⁾ Paulus liegt also allein an der Parallelität zweier Glaubens vollzüge, nicht aber Glaubensinhalte.

In den Vv. 10 - 14 richtet sich Paulus an die, die nach dem Gesetz leben und bezeichnet sie als unter dem Fluch stehend. Das erläuternde Zitat aus Dt 27, 26 enthält zwar das Stichwort ῥατάρατος; erklärt aber nicht, warum ein Fluch auf denen liegt, die nach dem Gesetz leben. Das alttestamentliche Beispiel besagt nur: "Wer das Gesetz nicht hält, den trifft der Fluch".⁴⁹⁾

47) Versteht das Alte Testament unter den Heiden allgemein die Nichtisraeliten (πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, Gen 12, 3b) so meint Paulus besonders seine heidenchristlichen Gemeinden. (Vgl. dazu auch Kuß, S. 266)

48) So auch Schlier, S. 130; anders Althaus, S. 25: "Aber 'in dir ...' heißt da (erg.: im Judentum): um der Leistung deines Glaubens und Gehorsams willen. Bei Paulus bedeutet es: in der Einheit der Gemeinschaft des Glaubens mit Abraham wird der ihm zugewandte Segen empfangen. Abrahams Glaube kommt nicht als Verdienst, sondern als Urbild in Betracht. Damit ist Abraham der jüdischen Theologie entrissen und im Sinne des Evangeliums verstanden." Ob Paulus wohl jemals daran lag, den Stammvater der Juden Abraham zum Christen zu machen und ihn den Juden zu entreißen?

49) So auch M. Noth, "Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch", (1938) in: Gesammelte Studien zum alten Testament, 1957 S. 155 - 171. Noth betont, daß das Halten des Gesetzes vorausgesetzt ist, dem Israeliten also kein Lohn zukommt und nur das Nichtbefolgen qualifiziert wird: als Fluch.

Es fällt sofort auf, daß Paulus nicht aus seinem Beispiel folgert: 'Niemand kann das Gesetz halten, deshalb leben sie unter dem Fluch'.

Diesen Gedanken der Unfähigkeit, das Gesetz zu befolgen, vermißt Lietzmann (S. 18). Warum soll aber diese Forderung so notwendig sein? Sagt Paulus nicht selbst in Phil 3, 6, daß er nach dem Gesetz ein untadeliges Leben geführt hat? Paulus jedenfalls meint, daß man das Gesetz halten kann.

Oepke urteilt in gleicher Weise: "Das Gesetz - weit entfernt, der rechte Heilsweg zu sein, wie die Judaisten behaupten - bringt denen, die durch pünktliche Erfüllung seiner rituellen und sittlichen Bestimmungen sich Anerkennung bei Gott und Teilnahme am messianischen Erbe sichern zu können und zu müssen glauben, vielmehr Fluch." (S. 72) Oepke entgeht durchaus nicht der Unterschied zu Dt 27, 26, wo die Drohung die Erfüllbarkeit des Gesetzes voraussetzt. "Pls legt aber einen absoluten Maßstab an und kommt so zu einem entgegengesetzten Ergebnis. Daß kein Mensch dem Gesetz vollkommen gerecht wird, setzt er stillschweigend voraus." (ebd.)

Althaus (S. 25 f.) meint sogar, Paulus habe von Jesus gelernt, daß niemand das Gesetz erfüllen könne.

Schlier (S. 132) äußert sich etwas zurückhaltender: "Paulus formuliert zuerst ganz allgemein den Tatbestand: die Menschen, die das Prinzip ihrer Existenz in den Gebotserfüllungen haben, sind dem Fluch unterworfen." Will Paulus hier aber solche allgemeingültigen Aussagen machen?

Was dem Menschen auferlegt wird, wenn er sich unter das Gesetz stellt, ist doch zuerst nur die zwingende Notwendigkeit, es zu erfüllen.

Diese Forderung stellen nicht nur das Gesetz, sondern auch andere στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Genügt der Mensch diesen fordernden "Größen" nicht, -vorausgesetzt, daß er sich ihnen unterstellt hat, - kann ihn z.B. der Fluch, der hinter dem Gesetz steht, treffen. So verbietet sich der allgemeine Schluß: Weil niemand z.B. das Gesetz erfüllt, trifft alle der Fluch.

Paulus begründet den Fluch mit einer alttestamentlichen Anspielung⁵⁰⁾: 'Der Gerechte wird leben aus Glauben'.⁵¹⁾

Lebt der Gerechte aber aus Glauben, wie kann er dann aus dem Gesetz leben?

50) Im Gegensatz zu Röm 1, 17 wird Hab 2, 4 nicht als Zitat gekennzeichnet; so müssen wir berücksichtigen, daß es Paulus nicht um die Antwort eines Schriftwortes geht, sondern er legt den Ton besonders auf den Inhalt.

Die Vv. 10 - 11 sind parallel gestaltet. Beide beginnen mit einer Behauptung, die durch das folgende Zitat bestätigt wird. In V. 11a wird behauptet, daß niemand aus dem Gesetz gerechtfertigt werde; und die Begründung lautet: 'da der Gerechte aus Glauben lebt'. Weil also der Glaube j e t z t rechtfertigt, ist die Notwendigkeit, das Gesetz zu erfüllen, "überholt". Ist aber durch den Glauben der Zwang beseitigt, das Gesetz befolgen zu m ü s s e n, wird dem Menschen durch den Glauben F r e i h e i t geschenkt.

Wer also aus Glauben lebt und damit frei von der Forderung des Gesetzes geworden ist, dann aber wieder durch die Beschneidung unter seinen Observanzzwang fällt, gerät zugleich unter die Androhung des Fluches, das Gesetz erfüllen zu müssen.

Paulus denkt also von dem j e t z t rechtfertigenden Glauben aus, der den Menschen vom Tun des Gesetzes befreit hat, nicht aber von der Situation des Scheiterns am Gesetz. Dann liegt es Paulus auch fern, eine Wertung des Gesetzes zu geben.⁵²⁾ Die paulinische Argumentation darf auch nicht in ein zeitliches Nacheinander aufgelöst werden⁵³⁾, etwa so: Da das Gesetz nicht rechtfertigen k o n n t e, m u ß t e der Glaube an seine Stelle treten. Dieses, nach zeitlichen Gesichtspunkten ordnende Denken liegt Paulus fern, da es ihm nicht um eine h e i l s g e s c h i c h t l i c h e Begründung des Glaubens gegenüber dem Gesetz geht. So darf die paulinische Dialektik nicht vorschnell aufgebrochen und von der konkreten Situation abstrahiert werden.

Unser Gedankengang bestätigt sich an 3, 12. Dort zieht Paulus die weitere Konsequenz: Das Gesetz ist nicht aus Glauben, d.h. es kann den Menschen nicht vom schuldigen Gehorsam freisprechen, dagegen relativiert der Glaube das Gebot.

51) Indem bei Paulus das $\mu\omicron\upsilon$ der LXX fortbleibt (vgl. J. Ziegler *Duodecim prophetae*, 1943 zu Hab 2, 4 S. 264: "ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται", rückt δίκαιος ἀν ἐκ πίστεως heran. (Vgl. dazu auch Oepke, S. 73.)

52) Gegen Schlier, S. 132 f.

53) Gegen Oepke (S. 73): "Der Schluß, daß also das Gesetz nicht rechtfertigt, stand als These V 11a an der Spitze." Scheint es nicht vielmehr so zu sein, daß die These 'der Glaube macht gerecht' voranstand? Oepke sieht die Schwierigkeit seiner Behaup-

Vielmehr muß das Gesetz gerade auf den Gehorsam den Geboten gegenüber bestehen. Nur wer die Gebote erfüllt, führt ein dem Gesetz gemäßes Leben. ⁵⁴⁾

In den Vv. 11b und 12b stehen sich zwei Schriftanspielungen gegenüber, die sich auszuschließen scheinen. Einmal "der Gerechte wird leben aus Glauben" dann "der Täter lebt in seinen Taten". ⁵⁵⁾ Paulus spielt aber nicht Schriftwort gegen Schriftwort aus, sondern verschiebt die Akzente: mit dem Glaubenden korrespondiert der Gerechte, mit dem Täter des Gesetzes die Satzungen. Dann ist der Observant des Gesetzes weder Glaubender noch Gerechter. ⁵⁶⁾

Schlier (S. 134) meint, der Fluch liege weniger in dem Nichterfüllenkönnen des Gesetzes, als mehr in dem Tun auf Grund einer Forderung. Bedeutet aber ein unfreies Handeln, weil es eine Forderung veranlaßt, schon Fluch? Hier argumentiert Schlier von Röm 7, 7 ff. aus, daß das Verbotene zu begehren erst in dem Menschen das Begehren aufkommen läßt. Also nicht auf dem Tun liegt der Fluch, sondern auf dem Unterlassen dieses Tuns.

Steht hinter dem Gesetz also die Forderung nach dem Tun, nicht aber ein von diesem befreiter Glaube, so kann nur den der Vertilgungsfluch treffen, der sich dem Gehorsam fordernden Gesetz unterstellt. ⁵⁷⁾ Von diesem Fluch hat Christus die befreit ⁵⁸⁾, die unter dem Gültigkeitsbereich des Gesetzes leben ⁵⁹⁾, indem er selbst für sie zum Fluch geworden ist. ⁶⁰⁾

tung, meint aber: "Diese eigenartige Logik wird vom Biblizismus des Apostels aus verständlich, sie entspricht aber auch der Struktur des Glaubens. Die eigene Ohnmacht treibt zum Retter." (S. 73) Wird hier Paulus nicht wieder mit Luther identifiziert?

54) Die Anspielung in V 12b ist wie die in den Vv. 10b und 11b benutzt, als Begründung einer These.

55) So auch Schlier, S. 132

56) Das ἐν αὐτοῖς in V. 12b ist durch das Zitat von Lev 18, 5 bedingt. Das Stichwort des Satzes ist nur ποιεῖν, das im Gegenüber zu δίκαιος steht.

57) Mit dieser Folgerung verknüpft Paulus die Vv. 13 und 10b. (So auch Althaus, S. 26. Er weist auf die Gleichförmigkeit der Vv. 10 und 13 hin.)

58) Der Vertilgungsfluch wird aufgehoben, wenn die Heilsnotwendigkeit nicht mehr besteht, das Gesetz erfüllen zu müssen.

Die nun folgende, als Zitat gekennzeichnete Anspielung an Dt 21, 23 stützt nur den Gedanken, daß das Sterben am Kreuz ein Tod des Fluches ist. 61) Der Gedanke des Sühnetodes 62), wie auch des geweihsagten Kreuzestodes, darf nicht im Text gesehen werden.

Althaus (S. 27) dagegen liest eine Fülle von dogmatischen Konzeptionen in den Text ein: " Der Weg des Gesetzes mußte bis ans Ende gegangen werden, bis dahin, wo die gesetzliche, als die höchste und ernsteste vom Menschen aus denkbare Frömmigkeit zur furchtbarsten aller Sinnlosigkeiten führt. Das ist der Fluch. Jesus hat ihn getragen. " Damit werden Ende des Gesetzes und der Sühnetod Christi in einem heilsgeschichtlichen Zueinander gesehen. Nur findet sich diese Konzeption bei Paulus noch nicht.

Auch Oepke sieht bei Paulus den Gedanken eines göttlichen Planes: " So muß er (erg.: Gott) selbst tragischerweise das Gesetz weiterlassen, bis ihm genug geschehen ist. " (S. 75) Die hinter dem Gesetz stehende Forderung verlange, soll sie nicht zum Fluch werden, Befriedigung. (Vorausgesetzt wird dabei, daß sie kein Mensch befriedigen kann.) " Dann ist Gott derjenige, der das Opfer (erg.: Christi) erhält und annimmt, freilich auch selber bringt. " (ebd) Also schaffe sich Gott selbst die Möglichkeit, " sich unbeschadet seiner Heiligkeit vom Gesetz loszusagen. Er räumt das Hindernis der Schuld beiseite. " (ebd.)

Paulus folgert aus diesem Kreuzestod - jeder, der am Holze hängt, ist verflucht - weiter: Wir - Juden ἐκ φύσεως - sind deshalb vom Fluch des Gesetzes befreit worden. 63), weil die Heiden durch den Glauben an Jesus Christus in Abraham gesegnet werden und Teilhabe an der Verheißung haben.

59) Das ἥμας (V. 13) bezieht Paulus auf Juden und Judenchristen, zu denen er sich selbst zählt. (Das steht im Gegensatz zu εἰς τὰ ἔθνη in V. 14. Vgl. dazu Lietzmann, S. 18)

60) Bill. (III, 544) spricht von einem Verteilungsfluch, den man für einen anderen auf sich nimmt.

61) Auf die unterschiedliche Interpretation gegenüber Dt 21, 23 (" ein Fluch seitens Gottes, d.h. ein von Gott Verfluchter ") macht Bill (III, 544 f.) aufmerksam.

62) Schlier (S. 136) weist mit Recht darauf hin, daß über das Wie des Loskaufes nicht von Paulus reflektiert wird.

63) Hat Christus dann nur die Juden, nicht die Heiden vom Fluch des Gesetzes befreit ? Wir müssen diese Frage bejahen, da die Heiden ja nicht unter dem Gesetz gestanden haben. Dann bestätigt sich unsere Vermutung, daß Paulus nicht an einen Sühnetod, der Gott versöhnen soll, denkt, sondern nur an die Übernahme eines Verteilungsfluches nach Röm 9, 3 .

Zu Gunsten seiner Galater dehnt Paulus eben den Heilsbereich auf die Heidenchristen aus. ⁶⁴⁾

Die meisten Ausleger interpretieren vorschnell in den Gedankengang des Paulus eine über den Menschen hinausgehende Heilsschichte Gottes.

Nach Oepke konstatiert Paulus hier eine sich erfüllende Gottesordnung: " Der einstweilen letzte Zweck Gottes aber ist der, daß die ganze, aus gläubigen Juden und Heiden zusammenwachsende Gemeinde den verheißenden Geist empfangen durch den Glauben, ohne einengende Bedingungen. " (S. 76)

Schlier unterscheidet zwei Arten von Glauben und ordnet sie folgend: " Ist der Glaube Abrahams daher Glaube in der Verheißung, so ist der Glaube, der sich mit Jesu Christi Gehorsam eröffnet hat, Glaube in der Erfüllung oder zustande gekommener erfüllter Glaube. " (S. 141) Danach ermögliche erst der Zustand der Erfüllung den Geistbesitz. Meint Paulus etwa, daß die alttestamentlichen Propheten den Geist noch nicht besessen haben ?

Auch Lietzmann findet bei Paulus Erfüllungen: " ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος kann, da das πνεῦμα da jetzt bereits faktisch verliehen, nicht bloß in Aussicht gestellt wird, nur die im πνεῦμα bestehende (Erfüllung der) Verheißung (von Gen 18, 18) sein. " (S. 19)

In ähnlicher Weise urteilen Maurer (S. 98) und besonders Bring: " The real and final fulfilment of the law came through Jesus Christ, through whom the blessing promised to Abraham now was bestowed upon the Gentiles. " (S. 124)

Das folgende juristische Beispiel soll die paulinische Argumentation veranschaulichen, nach der die Heiden Miterben der Verheißung sind. Paulus benutzt es als Illustrationsmaterial. ⁶⁵⁾

64) Schlier (S. 136) dagegen verbindet ἡμᾶς in V. 13a mit V. 14b. Denn: " Wie sollte auch ... die Erlösung der Juden vom Fluch des Gesetzes den Heiden den Segen Abrahams in Jesus Christus bringen ? Die Heiden müssen doch wohl selbst von diesem Fluche losgekauft sein, um den Segen empfangen zu können. " (S. 137) Schlier legt das κατὰ τοῦ νόμου als Existenzweise aus, unter die Juden und Heiden fallen. (" Das Gesetz machte das Dasein aller Menschen zum Fluch. " (S. 137). Nur findet sich dieser reformatorische Ansatz bei Paulus noch nicht.

65) So Schlier, S. 143; Lietzmann, S. 19; Oepke S. 76; Burton, S. 178

Das Beispiel umfaßt die Vv. 15.16 a.17. Sie ordnen sich ein in den Schluß a minore ad maius.⁶⁶⁾ Der Schluß wird einschichtiger, wenn man das ἐπιδιατάσσομαι nicht mit 'hinzu-
fügen' übersetzt⁶⁷⁾, sondern juristisch zutreffender mit
'eine Klausel anhängen'⁶⁸⁾ oder 'eine nachträgliche
testamentarische Verfügung treffen'⁶⁹⁾. Dann lautet der
Schluß: so wie schon niemand das Testament eines Menschen⁷⁰⁾
ungültig macht⁷¹⁾, noch eine nachträgliche testamentarische
Verfügung trifft, so hebt auch das 430 Jahre⁷²⁾ später ge-
gebene Gesetz die von Gott zuvor gesetzten Verheißungen nicht auf.⁷³⁾

Damit will Paulus zeigen, daß das Gesetz (von wem auch
immer gegeben⁷⁴⁾ so wenig die Verheißungen aufhebt⁷⁵⁾ wie
eine Zusatzklausel das bestätigte Testament.

Zwischen beiden Teilen befindet sich der V. 16 b.⁷⁶⁾

66) Vgl. dazu Oepke, S. 78; Schlier, S. 144

67) Oepke, S. 78; Schlier, S. 143

68) Bauer, Art.: ἐπιδιατάσσομαι, S. 578

69) Lietzmann, S. 19

70) Hier wird διαθήκη nicht religiös als 'Bund' verstanden.
Vgl. dazu auch Bill III, 545 - 553; Lietzmann S. 20;
Oepke, S. 76 ff.

71) Man hat hinter diesem paulinischen Beispiel verschiedene
Rechtssysteme finden wollen (römisches, altgriechisches,
hellenistisches, galatisches oder irgendein positives Recht,
vgl. dazu Bammel, Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ, (Gal. III, 15-17) und
das jüdische Rechtsdenken, in: NTSt 6, 1959/60 S. 313 - 319)
Bammel (S. 314 f.) wiederum denkt an ein gemeinorienta-
lisches Rechtsinstitut.

72) "Die Zahlenangabe fußt auf Ex 12, 40 f." (Schlier, S. 147)

Vgl. dazu auch dort die verschiedenen Berechnungen, S. 147 f.

73) Althaus folgert daraus: "Das Gesetz ist für den Christen
eine vorübergehende, datierbare geschichtliche Erscheinung.
Nachträglich ist es gekommen, als Gottes Wille bereits auf
ein ganz anderes Ziel hin kundgeworden war." (S. 41)
Althaus isoliert hier aber einen Teil des Schlusses a minore
ad maius und erhebt ihn zur dogmatischen Aussage.

74) Vgl. dazu Gal 3, 19 ff.

75) Althaus (S. 41) meint, "die Ewigkeit des unumschränkten
Gottes erscheint ihm (erg.: Paulus) in dem Vorgang der
Gesetzeserteilung angetastet."

V. 16b scheint aus dem Zusammenhang zu fallen. Burton (S. 509) vermutet hinter V.16b eine Glosse, da diese paulinische Auslegung einmalig ist. In der Regel werde der Singl. σπέρμα auf die Christen, nicht auf Christus gedeutet.

Lietzmann (S. 20) versucht, V. 16b von Röm 4,13.14 aus zu interpretieren, muß aber feststellen, daß dort auf eine Ausdeutung des Numerus von σπέρμα nicht angespielt wird. ⁷⁷⁾

Schlier (S. 144 ff.) interpretiert mit Hilfe von Gen 17,1 f., was dazu führt, daß er die vielen Unterschiede gegenüber der paulinischen Exegese feststellen muß.

Will Paulus überhaupt auf eine bestimmte alttestamentliche Stelle anspielen oder geht es ihm nur innerhalb seines juristischen Beispiels darum, die beiden Verheißungsträger (als Erben) A b r a h a m und s e i n S a m e zu ermitteln ? Wir werden die Wendung 'sein Same' von ihrem alttestamentlichen Kontext gelöst zu betrachten haben, denn Paulus ist nur soweit an der alttestamentlichen Wendung gelegen, als sie sich in seinem Beispiel gebrauchen läßt.

Innerhalb der Vershälfte 16b benutzt Paulus nun zwei hermeneutische Regeln: a) die hallakitische ⁷⁸⁾ in der der Numerus gedeutet wird; b) die allegorische ⁷⁹⁾, in der verschiedene Personen und Sachen identifiziert werden.

Nachdem Paulus beide hermeneutische Regeln in seiner Exegese angewandt hat, stehen nun zwei selbständige Verheißungen e r - b e n gegenüber: A b r a h a m und (über das σπέρμα αὐτοῦ = ὡς ἐφ' ἐνός = ὅς ⁸¹⁾ ἐστὶν Χρῆστος) C h r i s t u s .

76) Bammel (NTSt 6, S. 316) hat deutlich gezeigt, daß V.16a noch zum juristischen Zusammenhang von V. 15 gehört. Unter "dem Abraham aber wurde gesagt" sei der Zeitpunkt des Inkrafttretens der Verheißung zu verstehen.

77) So auch Oepke, S. 78 f.

78) Vgl. dazu Schlier, S. 145; Oepke, S. 78; Bill III, 553

79) Vgl. zu den hellenistischen und jüdischen Ursprüngen der Allegorie, Oepke, S. 115 f.; Goppelt, Art.: Allegorie II, in: RGG 3.Aufl. Bd. I Sp. 239 f.

80) Einige Handschriften lesen statt ὅς ein ὁ. Darin zeigt sich aber ein Angleichen an τὸ σπέρμα.

Danach ist es also das Ziel der paulinischen Argumentation, Abraham und Christus als gleichrangige Verheißungsempfänger zu erweisen. Vermag er das aber seinen Gegnern entgegenzusetzen, dann kann er, wie die Gegner von Abraham (wie Paulus auf Grund ihrer Beschneidungspraxis annimmt) ihren Anspruch ableiten, dasselbe für die Christen von Christus tun.

Will Paulus das Gesetz etwa als nichtgöttlich ausschalten⁸¹⁾, um Christus als Universalerben zu erweisen?⁸²⁾

Wie wir oben zeigten, hat Paulus das Ziel, Christus als Mit-erben zu kennzeichnen, um die Heidenchristen in Galatien von der Beschneidung freihalten zu können. Es ist deshalb exegetisch illegitim, den paulinischen Gedankengang so aufzubrechen und Einzelzüge zu verallgemeinern. Die hallakitische Auslegung des Numerus läßt sich nicht als Universalerbschaft Christi verstehen, da im Text von einer Gleichrangigkeit der Erben ausgegangen wird. Ebenso ist es unerlaubt, den Schluß *a minore ad maius* in eine Wertsteigerung aufzulösen; denn dann findet man eine Bedeutungslosigkeit des Gesetzes gegenüber der Verheißung. Dem widerspricht aber Gal 3, 19 f. Dort erkennt Paulus dem Gesetz eine entscheidende Rolle zu, nur daß sie zeitlich begrenzt war: εἰς Χριστόν.

Wir werden also Bedenken haben müssen, wenn behauptet wird, daß Paulus an Hand seines Beispiels das geschichtliche⁸³⁾ und das dogmatische⁸⁴⁾ Verhältnis von Verheißung und Gesetz behandeln wollte. Der V. 18 verbietet es schon, dieses für Paulus anzunehmen; denn ihm geht es bei seinem Beispiel um das Erbe. Es wird entweder aus dem Gesetz oder aus der Verheißung erworben. Wollen die Gegner es aus ihrer Zugehörigkeit zum Samen Abrahams ableiten (wie Paulus aus ihrer Beschneidungspraxis vermutet), dann sei ihnen gesagt: Gott erbarmt sich des Abraham jedenfalls auf Grund der Verheißung!⁸⁵⁾

81) So Lietzmann, S. 20 u. Oepke, S. 79

82) So Schlier, S. 145

83) Oepke, S. 76

84) Schlier, S. 150

85) Hieraus ergibt sich dann zwangsläufig für Paulus die Frage: "τί οὖν ὁ νόμος; " (3, 19).

So dient das Beispiel dem gleichen Ziel wie die Vv. 3, 6 - 14, nämlich die Heiden - ohne Beschneidung - ἐν Χριστῷ⁸⁶⁾ als Miterben zu erweisen, um dadurch den Gegnern die theologische Grundlage für ihre Beschneidungsforderung zu entziehen.

In dem folgenden Abschnitt über die Bedeutung des Gesetzes (3, 19-29) bis zu Christus hin wird das Alte Testament nicht zitiert.⁸⁷⁾ Der Gedankengang endet in 3, 29 mit einer Zusammenfassung: Durch den Glauben gehört die Gemeinde zu Christus und damit ohne Beschneidung zum σπέρμα Ἀβραάμ, dem die Verheißung gilt.

An dem paulinischen Argumentationsgang können wir erkennen, daß er seine Gegner für Juden oder Judenchristen hält. Diesen angenommenen Gegnern setzt er seine Exegese entgegen, in der er Abraham als Typus der Gottessohnschaft zu Gunsten der Galater uminterpretiert, um ihnen ihre Freiheit von der Beschneidung zu begründen und ihnen Argumente gegen die Gegner "an die Hand" zu geben.

Argumentationsgrundlage ist dabei die Schrift, wie sie nach der Vorstellung des Paulus von den Gegnern benutzt wurde. Sie nutzt er für seine Entgegnung wiederum aus. Mit ihren eigenen Waffen versucht er die Gegner zu schlagen.

86) Althaus (S. 28) folgert daraus:

"Gott hat also schon im Blick auf Christus hin gesprochen", als er die Verheißung gab. Genau das will Paulus nicht erweisen. Ihm geht es gerade darum, die Gleichwertigkeit beider Empfänger herauszustellen, damit die Nachkommen beider Miterben sein können. Den Juden bestreitet er noch nicht ihre Erbschaft, wie es später allerdings des öfteren geschah.

87) Hätte es Paulus daran gelegen, Erfüllungen zu konstatieren, dann wäre in diesem Abschnitt der geeignete Ort dazu gewesen.

b. 4, 21 - 31

In 4, 21 - 31 veranschaulicht Paulus mit Hilfe alttestamentlichen Geschichtsstoffes die Freiheit seiner galatischen Gemeinden von jeder Unterordnung unter das Gesetz. Die Christen stehen nicht mehr unter den Bedingungen des Bundesschlusses vom Sinai, sondern unter der Verheißung. Auch durch dieses weitere Beispiel soll der Beschneidungsanspruch der Gegner abgewehrt werden. Freilich versucht es Paulus an Hand des Gesetzes, nicht aber an der Beschneidungspraxis, wie sie die Gegner betreiben.

Der Abschnitt 4, 21 ff. knüpft nicht an das Vorhergehende an. Oepke (S. 110) gibt folgende Erklärung: "Der folgende mühsam von vorn anfangende Schriftbeweis hätte seinen gegebenen Platz in Kp 3 gehabt. Er ist dem Apostel wohl erst nachträglich eingefallen. Das setzt neues Nachdenken über den Gegenstand, vielleicht auch neue Septuagintalektüre voraus. Zwischen V 20 u. 21 liegt daher vielleicht eine Diktierpause (E Stange ZnW XVIII, 1917, 115). "Wenn auch die Annahme einer Diktierpause sich nicht nachprüfen läßt und es weiter zweifelhaft ist, ob Paulus eine LXX mit sich herumgetragen hat⁸⁸⁾, können wir doch soviel festhalten, daß hier ein neuer, in sich geschlossener Gedankengang beginnt.

88) Vgl. dazu W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, SgV 148, 1930, S. 45: "Es ist mir sehr zweifelhaft, ob Paulus auf seinen Zügen ein vollständiges Altes Testament mit sich geführt hat. Das kommt mir beinahe so vor, als hätte sich nach der Erfindung des Buchdrucks ein wandernder Rabbi die zwölf Folianten des Babylonischen Talmuds in den Reisesack packen wollen."

89) Oepke dagegen: "Die $\text{Anredeoi } \text{ὕπὸ νόμον θέλοντες εἶναι}$ hebt nicht, wie wenn ein betontes ὕμεῖς vorherginge, einen bestimmten Teil der Leserschaft heraus, sondern wendet sich an die Leser im ganzen", fügt aber doch einschränkend hinzu: "wobei die Frage, ob das Gesetz auf alle in gleichem Maße zutrifft, offen bleibt." (S. 110)

So auch Schlier (S. 216): "Ihm stehen dabei die galatischen Christen, an die der Brief gerichtet ist, in ihrer Gesamtheit vor Augen und nicht etwa nur eine besondere Gruppe." Wird damit aber nicht vorausgesetzt, daß die Galater den Inhalt des Gesetzes kennen?

„Wem gelten die Verheißungen, den Beschnittenen oder den Unbeschnittenen, den Freien oder den Sklaven?“ In polemischer Weise fragt Paulus seine Gegner.⁸⁹⁾ Er hält sie für Leute unter dem Gesetz und kann sich deshalb erkundigen, ob sie dieses nicht begriffen⁹⁰⁾ haben. An dieser paulinischen Einführung seines Beispiels zeigt sich deutlich, daß er - im Gegensatz zu Gal 3, 6 ff. - hier der Angreifende ist.

Wozu fordert Paulus seine Gegner heraus? V. 21 wie auch das Aufgreifen alttestamentlichen Geschichtsstoffes zeigen ein Eingehen des Paulus auf eine beim Gegner angenommene Autorität. In den Vv. 21 - 23 legt Paulus den Schriftbefund als Diskussionsgrundlage dar. Trotz Einleitungsformel⁹¹⁾ schildert Paulus in freier Wiedergabe alttestamentliche Sachverhalte, auf denen sich sein weiterer Gedankengang aufbauen soll: Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Sklavin, den anderen von der Freien. Der Sohn der Sklavin ist κατὰ σάρκα, d.h. natürlich⁹²⁾ geboren, der Sohn der Freien διὰ τῆς ἐπαγγελίας⁹³⁾.

Mit V. 24 beginnt Paulus den alttestamentlichen Sachverhalt allegorisch⁹⁴⁾ - wie er es selbst nennt - zu interpretieren.

90) Wir übersetzen mit Bauer (Art.: ἀκούω, Sp. 64 zu 7) τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε = „das Gesetz begreifen.“ Es scheint hier wegen der Polemik, die auf ein längst Bekanntes anspielt, ἀκούετε als perfektisches Präsens gebraucht zu sein. (Vgl. dazu auch Bl.-Debrunner, § 322)

91) Die Einführung γέγραπται γάρ weist hier auf ein folgendes Beispiel hin.

92) So auch Schlier, S. 217; Oepke, S. 110.

93) Paulus setzt nicht der Geburt κατὰ σάρκα die Geburt κατὰ πνεῦμα, sondern διὰ τῆς ἐπαγγελίας entgegen. (Mit Schlier, S. 218) Oepke dagegen meint: „Das Zitat v 27b aber führt strenggenommen auf eine vaterlose, nur durch die Schöpferkraft des Gottesgeistes bewirkte Geburt.“ (S. 110)

94) Lietzmann übersetzt das Verb mit „bildlich reden“, „als bildliche Rede erklären“. (S. 29)

Goppelt (S. 168) sieht hinter dieser ganzen Geschichte die Typologie Hagar - Sara. Die Überlegenheit des neuen Bundes, dargestellt an Sara, gegenüber dem alten Bunde, dargestellt an Hagar, will Paulus der Gemeinde vorführen. Doch zeigt die Geschichte an keiner Stelle, daß es Paulus darum geht, den alten Bund abzuwerten - Hagar wird als negativer paränetischer " Typos " herausgestellt - , vielmehr will er den Gegnern die theologische Grundlage entziehen, auf der sie ihren Beschneidungsanspruch fußen.

Auch dieses läßt sich für Paulus nicht begründen: " Die atl. Erzählungen sind eine Allegorie, d.h. sie meinen etwas anderes als sie sagen und weisen auf dieses andere hin. " (Schlier, S. 218) Paulus erzählt die Geschichte noch nicht allegorisch, auch wenn er schon für die folgende Auslegung Akzente setzt. Erst seine Interpretation gewinnt allegorische Züge, indem er einzelne Elemente der Geschichte auf ihm vorliegende, konkrete Situationen bezieht. Damit setzt aber auch schon eine Akzentverschiebung ein: Ihm geht es um ein Wort, das seine Hörer in ihrer Lage treffen soll, nicht aber darum, daß in der Schrift etwas zur augenblicklichen Situation geweissagt sei und sich auf verschiedene Weise an einzelnen Menschen erfülle. Paulus stellt seinen Gegnern ein Beispiel vor Augen, das ihnen die Grundlage entziehen soll.

" Die Analyse von Gal 4, 21 - 31 ergibt zwei ganz verschiedene Deutungskomplexe innerhalb des Abschnittes, nämlich eine typologische Beweisführung in V. 22 f., 28 - 31 und einen in diese parenthetisch eingefügten allegorischen Beweisgang in V. 24 - 27, in denen beiden die christliche ἐλευθερία in verschiedenen Aspekten entfaltet wird. " ⁹⁵⁾ Nur müssen wir berücksichtigen, daß diese Entfaltung der Freiheit nicht um ihrer selbst willen geschieht, sondern immer auf die Kontroverse in Galatien bezogen ist.

Zielt aber die paulinische Auslegung der Schrift auf eine Unterweisung ab, wobei er mit Hilfe der Allegorie Einzelzüge eliminiert, um sie als τυπικῶς seinen Hörern vorzustellen, dann trifft nicht zu, was Schlier (S. 218) behauptet: " Das ἅτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα könnte durch ἅτινα ἡ γραφή ἀλληγορεῖ ausgedrückt werden. " So verfuhr man allerdings in der nachpaulinischen Zeit mit dem Alten Testament, als dieses schon 'Buch der Kirche' war (wie auch zur Zeit Tertullians, Adv. Marcion 5, 4, auf den Schlier als Begründung hinweist), für Paulus müssen wir aber noch einen Unterschied machen zwischen: die Schrift sagt oder: der Interpret sagt: ἅτινά ἐστὶν ἀλληγορούμενα.

Wir erkennen nun in der paulinischen Interpretation des Beispiels drei Gedankenstufen:

95) Vgl. dazu H. Müller, Die Auslegung alttestamentlichen Geschichtsstoffes bei Paulus, (Diss.) Halle 1960, Selbstanzeige in: ThLZ 86, 1961, Sp. 789.

- 1) Den Söhnen der Sklavin und der Freien entsprechen zwei Testamente.

Auf diese allegorische Ausdeutung der Geburten ist Paulus wohl wegen der Begriffe *ἐπαγγελία* und *διαθήκη* gestoßen. Schon in Gal 3, 17 in seinem juristischen Beispiel, spricht er von dem Bund der Verheißung. (Hier haben wir hinter *διαθήκη* die religiöse Bedeutung zu sehen.) Verband Paulus in 3, 17 den Bund mit der Verheißung, so im folgenden Gedankengang mit dem Bundesschluß am Sinai.

- 2) Der Sklavin Hagar entspricht der Berg Sinai in Arabien.

Der V. 25a soll diesen Gedankengang erläutern.⁹⁶⁾
Dieser Gleichsetzung liegt wohl eine Etymologie zugrunde:
das arabische Wort *ḥ a d j a r* heißt soviel wie 'Stein',
'Fels'.⁹⁷⁾

In der Regel wird dieser Analogieschluß⁹⁸⁾ als Typologie verstanden. Die Unfreiheit des alten Bundes soll gegenüber der Freiheit des neuen Bundes erwiesen werden:
" Der heilsgeschichtlich nicht ohne weiteres gegebene Zusammenhang zwischen Hagar und dem Sinaibund wird in dem, schon textlich sehr umstrittenen Ve 25a nach allegorischer Methode durch Etymologie hergestellt. Sara dagegen weist auf den neuen Bund: Die Freie gebiert wiederum Freie, und zwar nicht natürlicherweise, sondern 'durch die Verheißung' (4, 22 f.) . Sie ist Vorbild des 'oberen Jerusalem' (4, 26) - ein der apokalyptischen Sprache entnommener Ausdruck für den Inbegriff der christlichen Gemeinde ; dieses 'neue Jerusalem' gleicht ja nach der Verheißung von Jes 54, 1 (= Gl 4, 27) einer unfruchtbaren Mutter, der wunderbarerweise großer Kindersegen geschenkt wird! Seine, wie Isaak, durch und für Gottes Verheißung geborenen Kinder sind die Christen. " ⁹⁹⁾

Eine weniger heilsgeschichtliche Interpretation bietet Lietzmann: " Pls meint: Agar ist Typus der mosaischen Gesetzgebung, und als Stütze dieser Erklärung verwertet er die Tatsache, daß im arabischen Agar-Sinai ist; darin findet er eine Bestätigung für seine Gleichsetzung / der Agar mit dem Sianigesetz. " (S. 29/30)

96) Vgl. dazu auch Schlier (S. 219 f.). Er meint aber, daß der Grund und Anlaß der erläuternden Anmerkung dunkel bleibe. Wir können aber doch soviel sagen, daß Paulus den heidenchristlichen Galatern, an die sich ja der Brief zuerst einmal richtet, seinen Gedankengang erläutert, wenn dieser auch für sie wohl kaum verständlich ist. (Zur Textkritik dieses V. 25a vgl. Lietzmann, S. 29; Oepke, S. 111 f.; Schlier, S. 219 f.)

97) Vgl. dazu Bill III, 571 f.; Lietzmann, S. 29 f.; Oepke, S. 111 f.; Schlier, S. 220.

98) Zur Anwendung der *gezera šawa* vgl. H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, ⁵ 1921, S. 95 ff.

99) Goppelt, Typos, S. 167

Die Identifizierung von Hagar mit dem Sinai erfährt erst ihre Interpretation in dem dritten paulinischen Gedankengang und kann nur von dort her exegesiert werden.

3) Der Sklavin Hagar entspricht das Jerusalem zur Zeit des Paulus.

" Es ist zunächst auffällig, daß Pls, anstatt die Folgerung in der erwarteten Form zu ziehen 'Agar entspricht dem Alten Bunde' das neue Bild bringt 'Agar entspricht dem gegenwärtigen Jerusalem', was allerdings inhaltlich dasselbe besagt." Hat Lietzmann (S. 30) damit recht? Ist nicht nun weiter auffällig, daß Paulus nicht von Sara behauptet: sie ist der Typos des "Neuen Bundes" ?

Noch fraglicher ist Althaus' Vermutung: " In jedem Fall aber kommt es dem Apostel auf die Gleichung Hagar = Gesetzgebung auf dem Sinai = Jerusalem seiner Zeit = das Judentum an. In alledem aber ist Hagar das Sinnbild der Unfreiheit. Das ist die Spitze dieser ganzen Bildrede." (S. 39)

Worin liegt aber dann das Ziel der paulinischen Argumentation? Doch zuerst einmal darin, daß er mit Hilfe seiner verschiedenen Gedankenschlüsse das Judentum als in Unfreiheit lebend charakterisieren will. Damit begnügt sich Paulus aber nicht ; das zeigen seine Gleichsetzungen !

Der Gedankenreihe:

Hagar - κατὰ σάρκα - δοῦλος - Sinai - νῦν 'Ιερουσαλήμ - δουλεύειν - steht eine andere gegenüber:
(Sara) - διὰ τῆς ἐπαγγελίας - ἐλευθέρα - 100) - ἄνω 'Ιερουσαλήμ - μήτηρ ἡμῶν.

Die paulinische Exegese zielt also darauf ab, der Unfreiheit der νῦν 'Ιερουσαλήμ die Freiheit der ἄνω 'Ιερουσαλήμ entgegenzusetzen. Ausgerichtet auf die galatistische Kontroverse wird das ἄνω 'Ιερουσαλήμ als "unsere Mutter" bezeichnet.

Wen meint Paulus mit diesen 'ἡμῶν' ? Einige Handschriften fügen ein πάντων hinzu. 101) Durch diese Korrektur wird jedoch ein als begrenzt empfundener Bereich erweitert. Diese Ergänzung zu πάντων ἡμῶν würde aber in deutliche Spannung zu ὑμεῖς in V. 28 treten. Man hat nun das ὑμεῖς in V. 28 an ἡμῶν in V. 26 angeglichen. 102) Dann erübrigte sich das Einschleichen von πάντων zu ἡμῶν in V. 26. Trotz der frühen Bezeugung des ἡμεῖς in V. 28 scheint es spätere Korrektur zu sein, 103) die ein mögliches Mißverständnis, mit den

100) Es fällt auf, daß dem Sinaibund nichts entgegengesetzt wird. An einen christlichen Bundesschluß (etwa am Kreuz) denkt Paulus noch nicht.

101) A K pl sy h

102) A K fügen in V. 26 ein πάντων ein und lesen in V. 28 ἡμεῖς

103) Dafür scheint zu sprechen, daß p 46 ὑμεῖς in V. 28 liest.

ἡμῶν in V. 26 könnten nicht die Christen insgesamt gemeint sein, beseitigen wollte. Wir müssen also die lectio difficilior lesen.

Redet Paulus aber in V. 26 mit ἡμῶν immer noch seine Gegner (über die galatische Gemeinde) an ¹⁰⁴⁾, die er für Juden oder Judenchristen hält, stellt er sich mit ihnen in der Frage der Abstammung auf eine Stufe. Das bedeutet dann aber: Der Gedankengang von Hagar über die νῦν Ἱερουσαλήμ soll die Gegner abschrecken - von einer Polemik gegen Jerusalem dürfen wir nicht ausgehen ¹⁰⁵⁾ - , sich nicht einem verkehrten theologischen Fundament anzuvertrauen; denn ihre Mutter ist allein die ἄνω Ἱερουσαλήμ Paulus nimmt also seine Gegner ernst, er geht auf sie ein, nimmt sie mit Hilfe der Schrift an die Hand, um sie auf ihre "jetzige Mutter" hinzuweisen. ¹⁰⁶⁾ Damit ist es Ziel und deutlich hervortretende Absicht der paulinischen

104) Daß Paulus hier Juden oder Judenchristen meinen könne, scheint Althaus unmöglich zu sein: "und da die an Christus Gläubigen von diesem oberen Jerusalem als ihrer Mutter das Leben haben, sind sie die Freien." (S. 39) Ist es nicht nur dann sinnvoll, von Jerusalem als "Mutter" heiden christlicher Gemeinden zu sprechen, wenn dieses Jerusalem zuerst einmal "Mutter" derer ist, die aus diesem "Mutterboden" erwachsen sind?

105) Wird Paulus nicht für den modernen (wie auch den althergebrachten) kirchlichen Antisemitismus (vgl. dazu H. J. Kraus, Christliche Wurzeln des Antisemitismus, in: Juden-Christen-Deutsche, 1961 S. 105 - 113) zum Zeugen gemacht, wenn von ihm behauptet wird: "Das Geschehen auf dem Sinai und der Zustand des gegen das Evangelium verstockten, den Heiland tötenden jüdischen Jerusalem liegen ihm (erg.: Paulus) auf einer Ebene. Das alles ist von einer Kühnheit und Freiheit des im Evangelium gegründeten Urteils, vor der man in der Kirche immer wieder die Augen verschlossen hat." (Althaus, S. 41) Kann man angesichts dieser Interpretation aber nicht wünschen, daß der Kirche auch weiterhin die Augen geschlossen bleiben mögen und hoffen, daß sie den "Christen" geschlossen bleiben, die unter dem Deckmantel des Evangeliums ihre Unduldsamkeit verbergen wollen?

Exegese gewesen, den Gegnern ihren rechten theologischen Ursprung nahezulegen; denn mit V. 28 richtet er sich wieder an die ganze ¹⁰⁷⁾ Gemeinde.

Zwischen der Rede an die Gegner in V. 26 und der an die ganze Gemeinde in V. 28 ist ein wörtliches Zitat ¹⁰⁸⁾ (Jes 54, 1) eingeschoben. Hat Paulus hier **die** LXX vorgelegen, da es das einzige wörtliche Zitat im Gal wäre ¹⁰⁹⁾, oder führt er einen bekannten liturgischen Text an? Es fällt auf, daß das Zitat kein Stichwort enthält, das auf das Vorhergehende oder Folgende anspielt, wie aber in 3, 6.10.13 und auch in 4, 22.

In 3, 10.13; 4, 22 zitiert Paulus nach der Einleitungsformel **γέγραπται γάρ**. Er formuliert, wenn er so seine Zitate einleitet, zuerst seinen Gedanken und läßt seinen Schrifthinweis folgen. Das Zitat dient also als Beispiel, zur Unterstreichug eines vorgegebenen Gedankens. Versuchen wir diesen Gebrauch auch in 4, 27 zu ermitteln, müssen wir feststellen, daß das Zitat weder einen stichwortartigen Hinweis enthält, noch auf das "sie ist die Freie" und das "unsere Mutter" anspielt. Schlier (S. 226) und Oepke (S. 114) vermuten hinter dem Zitat eine weitere Allegorie, nun aber auf Sara. Doch taucht ihr Name im ganzen Abschnitt nicht auf. Lietzmann (S. 31) meint: "Dafür daß das obere Jerusalem die Mutter der Christenheit ist, zitiert Pls als Schriftbeweis Js 54, 1. Er setzt also als selbstverständlich voraus, daß sich die Stelle auf das 'obere Jerusalem' bezieht."

Hieraus könnte man aber eher vermuten, daß ein Preislied auf Jerusalem angeführt wird. Da sich weder eine weitere Allegorie auf Sara, noch ein vom Zitat interpretiertes Stichwort erkennen läßt, wird doch wohl eher sein liturgischer Text ¹¹⁰⁾ vorliegen.

Ist dieses Zitat ursprünglich? Wie wir schon oben zeigten, besteht eine Spannung zwischen den "**ἡμῶν**" in V. 26 und den "**ὑμεῖς**" in V. 28. Der V. 27 unterbricht den Kontext. ¹¹¹⁾

106) "Da dies 'obere Jerusalem' nach jüdischer Vorstellung die Hauptstadt des messianischen Reiches ist, so handelt Pls nur konsequent christlich, wenn er sie als die christliche πολιτεία in Anspruch nimmt." (Lietzmann, S. 30) Geht Lietzmann in seiner Beurteilung nicht etwa zu weit?

107) Die Anrede **ἀδελφοί** meint die galatischen Gemeinden. Vgl. dazu besonders 4, 12 und 5, 13.

108) Vgl. J. Ziegler, Isaias LXX, 1939, S. 323.

Wäre V. 27 nicht ursprünglich, dann träte dieser Anredewechsel besonders scharf hervor. Das Folgende zeigt aber nun, daß Paulus in diesem scharfen Gegeneinander fortfährt. Es ist deshalb durchaus möglich, daß das Preislied auf Jerusalem erst später - als Erläuterung - eingefügt wurde.

Mit ἀδελφοί in V. 28 wendet sich Paulus wieder an die ganze Gemeinde. Er nennt die Galater Kinder der Verheißung, doch mit einem Unterschied: κατὰ Ἰσαάκ !¹¹²⁾ D.h. aber: So wie Isaak Kind der Verheißung ist, so sind die Galater entsprechend Kinder der Verheißung.¹¹³⁾ Dann aber erfahren sie - wie Isaak schon damals - , daß der κατὰ σάρκα Geborene den κατὰ πνεῦμα Geborenen verfolgt¹¹⁴⁾.

Hier konstruiert Paulus zu paränetischen Zwecken analoge Situationen, um die Galater vom Irrweg, den die Gegner sie zu führen drohen, mit Hilfe alttestamentlicher Inhalte zurück-zuholen.

109) Wörtliche Zitate sind bei Paulus höchst selten. Vgl. dazu Ellis, Paul's Use of the OT, Apendix I, S. 150 ff.

110) Vgl. dazu Bill III, 574 f.

111) So auch Schlier (S. 226), meint aber doch: "Insofern als Jes 54, 1 ff. die eschatologische Er- / neuerung Jerusalems bzw. Zions verheißen wird, hat Paulus richtiger interpretiert als die Rabbinen." (S. 225/226)

112) Althaus meint dagegen: "So tritt aus dem uns etwas verworren erscheinenden Dickicht der Deutungen und Umdeutungen das sieghafte Glaubensbewußtsein der jungen Christenheit hervor." (S. 40) Allerdings läßt sich an keiner Stelle ein "Glaubensbewußtsein" erkennen.

113) Versuchten wir diese Kindschaft zu deuten, dann könnten wir nur von einer analogen Kindschaft, nicht einer direkten, unmittelbaren sprechen. Dieser Zusatz κατὰ Ἰσαάκ erhärtet weiter auch unsere Vermutung, daß in V. 26 andere angeredet werden als in V. 28.

114) Von einer Verfolgung Isaaks durch Ismael weiß das Alte Testament nichts. (Vgl. dazu auch Oepke, S. 114) Sie ist nur in der rabbinischen Tradition zu finden; "man fand sie angedeutet in dem mezahek Gn 21, 9." (Bill III, 575 f.)

Besitzen sie analog zu Isaak die Kindschaft und trifft sie die gleiche Verfolgung wie ihn, dann sollen sie aus dem Handeln der Schrift im Falle Isaaks die Konsequenzen ziehen¹¹⁵⁾. So wie die Sklavin mit ihrem Sohn abgewiesen wurde, damit dieser nicht Erbe sei, so sollen auch sie wie die 'Schrift' handeln und diejenigen aus ihrer Gemeinde verbannen, die ihnen ihre Freiheit streitig machen wollen.

Die Interpretationen dieses Zitates schwanken zwischen der Annahme, Paulus wolle eine konkrete Anweisung geben und er wolle den Ausschluß Israels vom Heil den Galatern mitteilen.

Oepke (S. 115), der hinter dem Zitat ein Urteil über Israel sieht, identifiziert vorschnell Hagar mit Israel, ohne zu prüfen, ob das auch der Skopus des paulinischen Gedankens ist: "Hagar, d.h. das ungläubige Israel, wird ausgestoßen und vom (messianischen) Erbe ausgeschlossen (vgl. 1 Th 2, 14-16)." Doch sobald dieses Urteil für Paulus angenommen wird, wird es auch schon abgeschwächt: "Später urteilt Pls milder und hofft sogar für ganz Israel auf Rettung (Rm 11, 1 ff. 25 ff.)." Diese Abschwächung wäre aber erst gar nicht nötig, wenn zuvor die Ausrichtung der Aussage des Paulus auf die galatische Situation berücksichtigt worden wäre.

Schlief gerät in die gleiche Verlegenheit wie Oepke, auch wenn er die galatische Situation in seine Überlegungen einbezieht: "Paulus denkt keineswegs an die Unruhen und die Verwirrung, die seine judaistischen Gegner in den galatischen Gemeinden / anrichten (Verw. auf: Sieffert, Zahn, Lagrange, Burton)" (S. 226/227), sondern es handle sich, wie das *διώκειν* zeigt¹¹⁶⁾, um ein rein jüdisches Problem: "Vielmehr hat er (erg.: Pls.) die Verfolgung der Christen durch die Synagoge vor Augen, wie er sie

115) Im Gegensatz zu der Zitation nach *γέγραπται γάρ* steht die in 4, 30. Hier wird nicht ein zuvor formulierter Gedanke erhärtet oder begründet, sondern das Schriftwort zur direkten Anrede. (Die Schrift wird personifiziert.) Daß aber das Wort den Hörer trifft, liegt weniger daran, daß hinter dem Spruch die Autorität Gottes stünde, als vielmehr darin, daß dieses Schriftwort den Hörer in seiner Situation trifft. Paulus kennzeichnet dieses selbst durch das *οὕτως καὶ νῦν*.

116) Schlief versteht das *διώκειν* nur im Zusammenhang mit Verfolgungen durch die Juden, die aber hier nicht vorliegen. Im Gal sei nur von den *βασκείνοντες* (1, 7) und den *ταράσσοντες* (3, 1) die Rede. Warum können es aber nicht gerade die sein, die die Galater abweisen sollen?

selbst betrieben hatte (1, 13. 23) ... Sie stellt für die galatischen Christen eine Anfechtung dar. Aber sie erweist, recht gesehen, die Begründung ihres (erg.: der Galater) Lebens in der Verheißung." (S. 227) Tröstet Paulus hier nur seine Gemeinden, indem er ihnen eine Verheißung zukommen läßt? Sollen sie damit Gott alles Weitere überlassen und der Agitation der Gegner freien Lauf lassen? Kann Paulus so etwas bezwecken, wo er doch selbst die Gegner in schärfster Form angreift?

Wenn es also Schlier verneint, daß Paulus mit dem Zitat, durch Aufzeigen analoger Sachverhalte, seinen Hörern Anweisungen geben will, bleibt nur die Erklärung übrig, Paulus wolle das Verhalten der Gemeinden zu den Juden verdeutlichen. Schlier versucht, das Zitat als Verheißung an Sara zu fassen, die darauf hinweist, daß Israel das Erbe an die Kirche abgetreten habe. Aber zugleich betont Schlier, Paulus stimme mit Röm 9-11 überein. Nur: "Auf das Mysterium der eschatologischen Errettung Israels, wie er es in Röm 11, 25 ff. darstellt, geht er (erg.: Paulus) hier freilich nicht ein." (S. 227)

Ob es Paulus demnach wohl doch nicht darum ging, den heidenchristlichen Galatern etwas über die eschatologische Rettung Israels zu schreiben? Wollte er nicht gewisse Leute zum Schweigen bringen, die durch Aufnahme der Beschneidung die Bedingungslosigkeit des Heiles in Christus aufgaben?

c. Die übrigen Anspielungen

Die als alttestamentliche Anspielungen hervorgehobenen Stellen im Nestle in 1, 15; 2, 6. 16 gehören zum Sprachschatz des Paulus. Ein bewußtes Anspielen läßt sich nicht erkennen.

Die Anspielung in 5, 14 auf Lev 19, 18 wird wie in Röm 13, 9 nicht als Zitat gekennzeichnet. Paulus versteht demnach das Liebesgebot nicht ausdrücklich als alttestamentliches Schriftwort. Nicht mit dem Liebesgebot als Mitte des Gesetzes¹¹⁷⁾ richtet sich Paulus an die Gemeinden, vielmehr: wer zur Freiheit berufen ist, läßt diese nicht durch das Liebesgebot εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί (5, 13) werden. Für Paulus ist das Leben in Nächstenliebe entscheidend.

Die Autorität, die auf dem Gesetz liegt, wird nicht auf das Liebesgebot übertragen.

117) So Althaus, S. 40

In 6, 16 spielt Paulus nicht auf eine bestimmte alttestamentliche Stelle an, wohl aber auf das Israel κατὰ σάρκα . 118)

Im vorhergehenden V. 15 faßt er das Anliegen seines Briefes noch einmal zusammen: Weder Beschnitten- noch Unbeschnittenheit nützen etwas, sondern allein die „neue Schöpfung“. Und die in ihr wandeln, denen gelte Frieden und Erbarmen, Juden wie Heiden!

Die Benediktion erhält durch Paulus eine doppelte Ausrichtung: a) "über sie" und b) "über das Israel Gottes".

Lietzmann versteht das "und über das Israel Gottes" als erläuternde Ergänzung zu "über sie". (S. 42) Wozu leitet Paulus dann aber seine Erläuterung durch ein weiteres καὶ ἐπὶ ein? Ein "über sie" und ein "über Israel" nacheinander schließen sich eher gegenseitig aus.

Andere wiederum meinen wegen des Zusatzes τοῦ θεοῦ zu ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ, Paulus könne hier nur die Christenheit als das Israel Gottes meinen.

So kommt es zu folgenden Interpretationen:

"Die Gemeinde ist für Paulus nicht nur die neue Menschheit und der verheißene 'Same Abrahams', sondern auch das wahre Israel. Die Gemeinde ist das 'Israel Gottes' (Gl 6, 16; vgl. R 9, 6; Eph 2, 12), die Judenschaft ist nur das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (1. Kor 10, 18)." (Goppelt, Typos, S. 169) Ist aber die Christenheit als Israel Gottes gekennzeichnet, kann es eben nicht mehr das Judentum sein. Läßt sich dieser Gedanke aber an unserer Stelle für Paulus nachweisen? Schlier beruft sich in seiner Exegese auf nachpaulinische Zeugen: "Ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ sind die Christen insgesamt, nicht etwa nur die Christen aus den Juden, die nachträglich noch von den übrigen Christen unterschieden würden". (S. 283)

118) Es ist möglich, daß Paulus in seiner Benediktion vom Schemone-Esre geprägt ist. (Vgl. dazu Schlier, S. 283)

Die Eingangsformel (sowohl der palästinensischen als auch der babylonischen Rezension) der 18. (paläst. Rez.) bzw. der 19. (babyl. Rez.) Benedictio (Schlußdoxologie) lautet:

pal.: `Lege deinen Frieden auf dein Volk Israel ...`

bab.: `Lege Frieden und Segen auf uns und auf dein Volk Israel ...` (nach Bill IV, 214)

Oepke (S. 163): "Wenn Pls nun nachträglich seinen Segenswunsch auf das Israel Gottes ausdehnt, so denkt er dabei selbstverständlich nicht an das jüdische Volk im allgemeinen, geschweige denn dessen noch nicht gläubigen Teil."

Althaus (S. 55): "Allen Galatern, die darin mit dem Apostel eins sein wollen, erbittet er segnend den Frieden und das Erbarmen Gottes und erweitert diesen Segen dann auf die ganze Christenheit, unter dem Ehrentitel des wahren, von Gott erwählten Israel. Das rechte Gottesvolk sind nicht die Juden, sondern die Christgläubigen, die vom jüdischen Gesetze als Heilsweg frei sind (3, 7; Phil. 3, 3)"

Ist Paulus etwa so verfahren, daß er die Ehrentitel Israels für die Kirche beanspruchte? Lehrt nicht gerade Gal 4, 21-31, daß er seine schärfsten Gegner ernst nimmt, ihnen keineswegs den Zugang zum Segen Gottes verschließen will, sondern sogar versucht, ihn für sie durch seinen Hinweis auf ihre wahre Mutter zu öffnen? Ist Paulus etwa vom Haß eines Konvertiten beherrscht, der "sein eigenes Nest beschmutzt", oder läßt es Paulus erst gar nicht zur Beschmutzung kommen? Paulus richtet sich noch nicht so auf "die Zeit der Kirche" ein, daß die Vergangenheit des Judentums der Zeit der Kirche *v e r c h r i s t l i c h t* vorgeschaltet werden muß. Nur wer Paulus nicht mehr aus der Naherwartung heraus versteht, sondern aus seiner kirchlichen "Domestizierung", kommt leicht zu solchen Vermutungen. Denn "es dauert freilich nie lange, bis Orthodoxie und Enthusiasmus sich erneut dieses Paulus bemächtigen und ihn in seine Briefe zurückverbannen. Jedoch bewahrt die Kirche seine Briefe weiterhin in ihrem Kanon und bewahrt damit latent ihre permanente Krise. Sie wird ihn nicht los, der sie zumeist nur stört." 119)

119) E. Käsemann, Paulus und der Fröhkatholizismus, in: ZThK 60, 1963, S. 88.

3. Zusammenfassung

Paulus benutzt das Alte Testament im Galaterbrief nur in zwei Abschnitten. In beiden ist es sein Anliegen, eine von ihm angenommene gegnerische Position zu entkräften. Da Paulus seine Gegner für Judenchristen hält, verwendet er das Alte Testament als geschätztes Argumentationsmaterial.

In 3, 6-18 widerlegt er die gegnerische Forderung nach der Beschneidung als Bedingung der *υιοθεσία* an Hand des Typos der Gottessohnschaft, Abraham. Die benutzten Zitate dienen dem paulinischen Bemühen, Abraham auch als Vater der Unbeschnittenen zu erweisen, um den heidenchristlichen Galatern die Gottessohnschaft ohne Beschneidung zusprechen zu können. Paulus nutzt die Zitate, losgelöst von ihrem alttestamentlichen Kontext, zu seinem konkreten Anliegen.

In 4, 21-31 erhalten die Zitate weniger eine begründende als mehr eine ermahnende Funktion, da sich Paulus nicht in der Defensive befindet. Er läßt sich bei seiner Exegese alttestamentlicher Sachverhalte auf die Position seiner Gegner ein und widerlegt sie an Hand des von ihm als geschätzt angenommenen Diskussionsmaterials. Sie werden damit nicht in ihrem - von Paulus aus gesehenen - Irrtum belassen, sondern auf den rechten Weg verwiesen.

Die Gemeinde fordert er durch ein Schriftwort aus *αναλογεῖν* Situation zu dem gemäßen Handeln auf. Mit Hilfe dieser entsprechenden Situation, die Paulus an Hand der Schrift konstruiert, kann er dann seine Hörer treffen und von ihnen analoges Handeln fordern.

Läßt sich nun auf Grund dieses Schriftgebrauchs des Paulus behaupten, er lebe in und mit der Schrift als der unfehlbaren Urkunde des göttlichen Willens?

Alle diese Interpretationen eliminieren einzelne Gedanken der geschlossenen paulinischen Argumentationsgänge. Doch damit nicht genug! Diese Einzelzüge werden weiter noch dogmatisiert und an Paulus legitimiert, ohne daß man sich die Mühe macht, die 'Dogmen' tatsächlich an ihm zu überprüfen.

Ein typisches Beispiel für diesen Dogmatisierungsprozeß einzelner paulinischer Gedanken bietet Althaus (S. 41): "Paulus hat maßgebenden Anteil an der Haltung der alten Christenheit, die da sagte: Hört doch auf das Alte Testament (4, 21); dann werdet ihr erkennen, daß es gar nicht der Juden Buch ist, sondern das unsere, daß in ihm ein den Juden verborgener Sinn enthalten ist, der sich uns erschließt (2. Kor. 3, 12-18) und der dem Evangelium nicht zuwider ist, sondern es gerade bestätigt... Die Christenheit aber ist Erbe der Verheißung; auf Christus und seine Kirche hin muß darum das Alte Testament gedeutet werden. Um das im einzelnen am Alten Testament durchführen zu können, mußte Paulus es freilich 'allegorisch, gleichnishaft' (4, 24) auslegen... Wir können es heute nicht mehr. Wir müssen den Mut haben, ihm auf Grund der von uns gewonnenen geschichtlichen und theologischen Erkenntnisse in seine Freiheit gegenüber dem Alten Testament zu folgen." Müssen wir nicht dann auch ebenso den Mut haben, kritisch zu prüfen, ob Paulus das Alte Testament überhaupt so gelesen hat, wie Althaus vermutet? Wie kann er es im Blick auf eine Kirche lesen, die er noch nicht vor Augen hat? Und beruht nicht gerade darin die Freiheit des Paulus gegenüber der Schrift, daß er sie dem Juden ließ, um ihn somit an Hand s e i n e r e i g e n e n schriftlichen Tradition zu überzeugen? Ist diese Gegenexegese aber christlich "gefärbt", bedeutet das dann schon, daß er damit auch das Buch, woraus er exegesierte, dem anderen entreißt?

Auch Oepke interpretiert das von Paulus gebrauchte alttestamentliche Material zu weit. Wenn Paulus das Wort "die Schrift" benutzte (4, 30), bedeute das: "Der Name besagt, daß das AT für Pls heilig (Rm 1, 2), göttlich und normativ ist." (S. 115) Bei der Exegese von Gal 4, 30 stellten wir aber fest, daß Paulus nicht auf eine vorgegebene Autorität anspielt. Auch ohne diese Erkenntnis grenzt Oepke seine Behauptung ein: "Große Teile des ATs, die im engeren Sinn gesetzlichen, haben nur zeitliche Bedeutung gehabt. 'Christus ist das Ende des Gesetzes'." (ebd) So gilt nur - nach Oepke - der historische Originalsinn des Gesetzes als abgetan. Paulus dagegen finde einen 'tieferen' Sinn, den er konservieren wolle. Diesen "sensus plenior" gewinne er mit Hilfe der Allegorie, wobei dieser die Aufgabe zufällt, einen kanonisierten Text weiterverwerten zu können. In dieser Auslegungsmethodik unterscheidet sich Paulus kaum von seinen Zeitgenossen (vgl. Philo). "Der wesentliche Unterschied zwischen Pls und Philo be-

steht darin, daß Philo platonische, stoische und mythische, Pls dagegen seine christlich-heilsgeschichtlichen Gedanken aus dem AT heraus - bzw. - in es hineinliest." (S. 116) (Wir konnten aber an keiner Stelle des Gal einen heilsgeschichtlichen Sinn erkennen.) Unterscheidet sich auch Paulus im Ziel seiner Auslegung von seinen Zeitgenossen, so nicht in der vorausgesetzten Norm des Kanons, da er ja (nach Oepke) seine Dogmen aus der Schrift gewinnt.

Wieder müssen wir betonen, daß Paulus an keiner Stelle im Gal die Autorität der Schrift ausspielte, auch keineswegs irgendwelche "Kirchenentscheidungen" fällen wollte, vielmehr ging es ihm um Ermahnung und Belehrung. So scheint seine Exegese, die Paulus selbst zwar allegorisch nennt, bei ihm paränetisch, immer auf die konkrete Situation in der Gemeinde bezogen. So ist es überaus fraglich, ob Paulus seine in der Auseinandersetzung mit den Gegnern gewonnene Exegese über die jeweilige Situation hinaus gelten lassen wollte. Sein Ziel ist es nicht, die "Schrift" zu konservieren, sondern die Gegner in Galatien mit ihr zu unterweisen.

So trifft auch Schliers Vermutung über die Typologie des Paulus nicht zu: "Ihm (erg.: Paulus) ist es hier wichtig, daß die genannten Personen vorausweisende Erscheinungen sind, deren Wesen sich erst beim Eintritt dessen, worauf sie verwiesen, enthüllt." (S. 218) Beides widerspricht der paulinischen Intention. Einmal versteht er die Personen nicht als vorausweisend, also auf ihr Offenbar-werden wartend, sondern er "findet" sie, weil sie seiner augenblicklichen Situation entsprechen, also *g e e i g n e t e s M a t e r i a l* sind, wobei wir festhalten müssen, daß er sie unter einem ganz bestimmten Blickwinkel sucht, nämlich aus seiner ihn bewegenden Situation heraus. Weiter offenbaren nicht die Personen ihr Wesen, sondern die vorgegebene Situation, weil sie ja analog zur augenblicklichen Lage gezeichnet sind.

Zitiert Paulus also nur veranlaßt? Der Phil-Brief scheint diese Vermutung zu bestätigen.

III. PHILIPPERBRIEF

1. Einleitungsfragen

Die Gemeinde in Philippi wurde von Paulus auf der sog. 2. Missionsreise gegründet. Zwischen ihm und ihr bestand ein reger Austausch. Sie sandte ihm Liebesgaben nach Thessalonich (4, 16) und Ephesus (2, 25). ¹⁾

Auch sein Briefwechsel mit der Gemeinde zeigt eine enge Verbindung.

Der Philipperbrief wird heute als Briefsammlung angesehen. ²⁾

-
- 1) Ephesus gilt u. a. deshalb als Abfassungsort des Briefes, weil ein so reger Verkehr von Caesarea oder Rom aus schlechter denkbar ist. Vgl. dazu G. Dellling, Art.: Philipperbrief, in: RGG 3 Bd. V, Sp. 333 f., F.-Behm, S. 185.
 - 2) Schmithals zerlegt den Philipperbrief in drei Einzelbriefe und ordnet sie in folgender historischer Reihenfolge:

(A) 4, 10 - 23

(B) 1, 1 - 3, 1; 4, 4 - 7

(C) 3, 2 - 4, 3. 8 - 9

(Die Irrlehrer des Philipperbriefes, in: ZThK 54, 1957, bes. S. 299-309 Abschnitt II.)

B. D. Rathjen (in: NTSt 6, 1959/60 S. 169) teilt den Brief so ein:

(A) 4, 10 - 20; (B) 1, 1 - 2, 30; 4, 21 - 23;

(C) 3, 1 - 4, 9.

Nach dieser Aufteilung bleibt der Brief A ohne Briefschluß, dagegen hätte der Brief C zwei Schlußformeln.

Bornkamm (Neotestamentica, S. 194) und Marxsen (Einleitung, S. 59) wollen 4, 21-23 als Teil des Briefes B verstehen, da die in 4, 22 erwähnten Kaisersklaven in dem 1, 13 genannten Prätorium zu suchen sind. Dann würde der Brief B mit zwei Schlußformeln enden: 4, 4-7 und 4, 21-23.

(Zu weiteren Teilungsversuchen siehe Bornkamm, a. a. O. S. 193, Anm. 4)

Da sich im heutigen Philipperbrief drei Einzelbriefe und drei Briefschlüsse erkennen lassen, ist es doch wahrscheinlich, daß zu jedem Brief ein Briefschluß gehört, oder aber man müßte annehmen, daß ein Briefschluß vom Redaktor stammt.

Die bis jetzt einleuchtendste Aufteilung bietet Schmithals, der jedem Brief einen Briefschluß zuordnet.³⁾

-
- Es wäre aber nicht einsichtig, warum ein Redaktor bei vorhandenen Briefschlüssen einen weiteren angefügt hätte.
- 3) Diese Einteilung wird besonders von Delling und Michaelis kritisiert. (Vgl. jetzt auch W.G. Kümmel, Einleitung, S. 239-241.) Delling (in: RGG³ Bd. V, S. 333 f.) lehnt ohne genauere Begründung einen Teilungsversuch ab, da sich der Brief - als Gelegenheitsschreiben - durchaus als Einheit verstehen lasse. Er muß aber dann zugestehen, daß der Brief keinen systematischen Aufbau zeigt. Für die Exegese des Briefes ist es jedoch eine große Erleichterung, wenn man nicht von einem einheitlichen Brief ausgehen muß, sondern von drei einzelnen Briefen.

"However, such a division of our book of Philippians into three letters suggests the possibility of solution to many of the critical problems raised by the text." (Rathjen, in: NTSt 6, S. 168)

Michaelis' (Einleitung in das Neue Testament, im Ergänzungsheft zur 3. Aufl., S. 28-30) Kritik setzt dagegen bei einzelnen Fragen ein. Er kritisiert die Abtrennung des Briefes A. Michaelis meint, wenn sich Paulus vorgenommen habe, für die Gaben besonders zu danken, dann könne er es vorher bei kurzen Wendungen belassen. (Michaelis sieht diesen Dank in 1, 1 in der Nennung der ἐπίσκοποι und διάκονοι 1, 7; 2, 25 berührt.) Daß Paulus der Dank sehr wichtig sei, zeige, daß er ihn am Schluß des Briefes der Gemeinde ausspreche.

Liegt Paulus aber besonders an dem Dank, wie kann er dann die Gemeinde darauf warten lassen? Es wäre da doch wahrscheinlicher, daß er sich sofort nach Empfang der Gabe bedankt hätte.

Weiter läßt sich - nach Michaelis - nicht eindeutig klären, warum der Brief A noch nichts über die Lage des Paulus sagt. Schmithals meint (Die Irrlehrer, S. 309 Anm. 1), daß Mitteilungen über die Lage des Paulus in Brief A, die denen in Brief B (1, 12 ff.) widersprachen, weggebrochen wurden. Kann man aber überhaupt schon mit einer Gefangenschaft des Paulus bei Abfassung des Briefes A rechnen?

Zuletzt fragt Michaelis, wie es sich ein Redaktor erlauben könne, vor den Augen der Gemeinde aus drei Briefen einen 'zusammenzuzimmern'. Da die gegnerische Auseinandersetzung sehr früh einsetzte und man sich dabei auf Paulus berief, von dem man wußte, daß er sich den Gegnern in seinen Gemeinden entgegengestellt hatte, waren seine Briefe sehr geschätzt. Das besagt aber noch keineswegs, daß sie im ersten Jahrhundert schon kanonisches Ansehen hatten oder vielleicht sogar noch als verbalinspiriert galten. So ist es durchaus denkbar, daß die Briefe zu Vorlesungszwecken zusammengestellt wurden.

a. 4, 10 - 23 (A)

Paulus bedankt sich für die Gabe, die die Gemeinde ihm durch Epaphroditus zukommen ließ.⁴⁾ Er erinnert sie an ihre Treue zu ihm auch in der Drangsal. Ihre Gabe bezeichnet er als "lieblichen Wohlgeruch, angenehmes Opfer, Gott wohlgefällig" (V. 18). Der als alttestamentliche Wendung verstandene Begriff "ὁσμὴ εὐωδίας" zeigt keinerlei Anspielung auf eine bestimmte alttestamentliche Stelle.⁵⁾ Der Ausdruck ist, als einer in einer Reihe von dreien, nur im paulinischen Zusammenhang verständlich, d. h. im Bezug auf die Gabe der Gemeinde. Er benutzt die Wendung als Dankesformel für die von ihm mit Wohlgefallen aufgenommene Gabe.⁶⁾

b. 1, 1 - 3, 1; 4, 4 - 7 (B)

Paulus ist gefangengesetzt und dadurch an der Ausbreitung des Evangeliums gehindert. Verwehrt man ihm auch die Verkündigung, so wird sie doch von Freunden und "Neidern" weiter getrieben. Paulus ist es sogar gleichgültig, ob aus Gunst oder aus Mißgunst, entscheidend bleibt nur, daß Christus verkündigt wird. Als Gefangener versteht er sich als rechter *μυμητής* des Kyrios und erweist sich zugleich als *τύπος* für die philippische Gemeinde. So wird mit dem, was an ihm geschieht, Christus verherrlicht.⁷⁾

4) "Damit ist der Charakter des in 4, 10-23 erhaltenen Briefes deutlich: Es handelt sich um ein kurzes Dankschreiben nach Philippi, abgesandt nach Empfang der von Epaphras überbrachten Gabe der dortigen Gemeinde." (Schmithals, Die Irrlehrer, S. 307)

5) *ὁσμὴ εὐωδίας* = *reah nihom* wird im Alten Testament häufig vom Opferduft gesagt, den Gott wohlwollend genieße. (Vgl. dazu Bill III, 605 zu Eph 5, 2.)

6) Friedrich (S. 92 f.) erinnert daran, daß Paulus es sonst ablehnt, auf Kosten der Gemeinden etwas anzunehmen. Er vermutet hinter den Gliedern der philippinischen Gemeinde kein Proletariat, sondern Angehörige des Mittelstandes, so daß durch die Gaben Benachteiligungen der Besitzenden und

Der Abschnitt 1, 27 - 2, 18 führt diesen paränetischen Gedanken weiter aus. Paulus ermahnt die Gemeinde zur Einmütigkeit. Sie soll sich vor ihren Widersachern nicht fürchten, die sich durch ihr verwerfliches Handeln dem Verderben selbst zuführen werden. Der Gemeinde aber wird ihre Bewährung in der Anfechtung zum Heil gereichen.

Wer sind diese Widersacher, vor denen Paulus warnt?

Schmithals (Die Irrlehrer, S. 301) meint: "Ihm (erg.: Paulus) mag von den ἀντικείμενοι nicht mehr bekannt gewesen sein, als wir aus seinen Worten erfahren." Schmithals sieht hinter ihnen die Gegner, die Paulus erst in Brief C erkennt. Hätte Paulus, nach Schmithals, die Informationen zur Zeit dieses Briefes schon bei der Abfassung des Briefes B besessen, dann hätte er nicht "so vorsichtig und allgemein zum Festhalten an der Einheit des Glaubens" (a. a. O. S. 305) gemahnt. Schmithals geht davon aus, daß es sich in den paulinischen Auseinandersetzungen immer um die gleichen Gegner handelt. Ob aber eine Identität zwischen den "Widersachern" in 1, 27 ff. und den "Vollkommenen" in 3, 2 ff. besteht, muß offenbleiben. Es ist genauso möglich, daß die in 1, 28 genannten "Widersacher" offensichtlich Juden oder Heiden sind, die die Gemeinde mit Verfolgung bedrohen. (So Bornkamm, Neotestamentica, S. 198)

Da wir die These Schmithals' bezweifeln, es handele sich immer um die gleiche Schar der wandernden Gegner, vielmehr eine am christlichen Gegenüber entstandene synkretistische Bewegung vermuten, deren Fronten überaus beweglich sind, folgen wir Bornkamms Annahme, der noch keine organisierten Gegner in Philippi erkennt.

In dem Abschnitt 2, 12-18 stellt Paulus sein Verhalten der Gemeinde gegenüber heraus und fordert sie zu gleicher Handlungsweise ihrer Umwelt gegenüber auf. Wie dieses in der Gemeinde wirksam werden soll, beschreibt Paulus mit einer an Dt 32, 5 anklingenden Wendung. 8) Mit der "verkehrten und verdrehten Menschheit" (2, 15) meint er nach dem Kontext die Umwelt der philippischen Gemeinde. 9) Zu dieser Umwelt können Juden wie Heiden gehören. Paulus spielt auf keine bestimmte Gruppe an. 10)

der Besitzlosen nicht entstehen konnten. "Eine Gemeinde, die finanziell so gut gestellt ist, kann Paulus materiell unterstützen." (S. 93)

- 7) Ein bewußtes Anspielen in Phil 1, 19 auf Hiob 13, 16 LXX läßt sich nicht erkennen.
- 8) Eine Beziehung zu Dt 32, 5 LXX läßt sich nur erahnen. Vgl. Rahlfs, LXX Vol. I, S. 346
- 9) Lohmeyer (S. 107) versucht den Vers von Dt 32, 5 aus zu erhellen, muß aber den bewußten Gegensatz der neuen Aussage gegenüber der ursprünglichen festhalten.
- 10) Friedrich meint, "die Christen gleichen in der Zeit zwischen

Ihm geht es allein um das leuchtende Vorbild der Gemeinde.

Im Brief B hat es Paulus aus seiner Sicht noch nicht mit organisierten Gegnern zu tun.¹¹⁾ Es läßt sich nicht erkennen, daß eine Herausforderung an ihn ergangen ist. Da weiter das Alte Testament nicht zitiert wird, kann man vermuten, daß Paulus es nur benutzt, wenn er dazu gefordert wird. Die alttestamentlichen Wendungen, die sich in 1, 19; 2, 11.16 finden, weisen nicht auf ein bewußtes Anspielen hin.

c. 3, 2 - 4, 3. 8 - 9 (C)

Mit 3, 2 setzt eine äußerst scharfe Polemik gegen Irrlehrer ein.¹²⁾ Im Vergleich zu der Auseinandersetzung des Paulus mit den galatischen Gegnern fällt auf, daß das Alte Testament im Phil nicht zitiert wird. Hält Paulus seine jetzigen Gegner also nicht für Judenchristen, wie er es aber im Gal tat?

Ostern und der Parusie dem wandernden Volke Israel der Wüstenzeit". (S. 112) An unserer Stelle läßt sich aber nicht erkennen, daß Paulus auf das Volk Israel anspielt.

- 11) Daß sie sich zu einer Front vereinen und den Brief C veranlassen, kann vermutet werden.
 - 12) Zu den vielen Erklärungsversuchen des Stilbruches zwischen 3, 1 und 3, 2 meint Schmithals: "Natürlich läßt sich auf solche Weise (erg.: psychologische) alles erklären, zumal dann, wenn man noch einige schlaflose Nächte, unverhofften Ärger, seelische Depressionen und plötzliche epileptische Anfälle mit in Rechnung stellt."
- (Die Irrlehrer, S. 302) Schmithals wendet sich u. a. gegen F.-Behms Interpretation (Einleitung, S. 186).

In 3, 2 weist das Scheltwort Hund ¹³⁾ auf Juden als Gegner; die Warnung vor schlechten Arbeitern auf Libertinisten ¹⁴⁾, die dritte Warnung vor der Verschneidung wieder auf Juden oder Judenchristen. Auch daß er in 3, 3 f. das Stichwort Beschneidung aufgreift, läßt vermuten, daß Paulus hinter seinen Gegner jüdische Traditionen zu erkennen glaubt.

Was greift nun Paulus bei den Gegnern an? Dibelius (S. 86) meint: "Der Kontext ergibt, daß Paulus Leute treffen will, die sich auf die Vorzüge des Judentums verlassen - das kann auf Juden wie Judenchristen gehen." Ähnlich urteilt Friedrich (S. 116): "Offenbar sind es nicht Juden, weil diese für die weithin heidnische Gemeinde in Philippi kaum eine Gefahr der Verführung bildeten, so daß vor ihnen nicht gewarnt zu werden braucht, sondern jüdische Christen, die aus den Heidenchristen Judenchristen machen wollten. Diese jüdischen Christen halten am Gesetz fest und wollen die Philipper unter das sklavische Joch des Gesetzes bringen." Die Gegner scheinen aber nach 3, 18 f. weniger am Gesetz festhalten zu wollen, als nur an der Beschneidung und einigen anderen Riten, ohne konsequente Observanz.

Das läßt vorerst vermuten: Es geht den Gegnern um den Ruhm, den ältere Traditionen vermitteln. Paulus versteht darunter das Aufweisen aller Fakta der jüdischen Tradition, die ihn nach der im Gesetz enthaltenen Gerechtigkeit als untadelhaft herausstellen können. Die Polemik des Paulus, in der er seinen Ruhm dem der Gegner entgegensetzt, läßt darauf schließen, daß es den Gegnern wohl nur um den Ruhm der Beschneidung ging als Erweis eigener Vorzüglichkeit, und nicht um die Observanz des Gesetzes.

13) Vgl. dazu O. Michel, Art.: κύων, in: ThWNT III, S. 1100 f.; Lohmeyer, S. 124 f.; Bill III, 621 f.

"Pls. hat ein jüdisches, auf die Heiden gemünztes Scheltwort in bewußter Verkehrung auf die Scheltenden selbst angewandt." (Lohmeyer, S. 124) So auch Friedrich, S. 116.

14) Lohmeyer versteht unter den "schlechten Arbeitern": "schlechte Werkleute" (S. 125), eine missionarische Bezeichnung des Urchristentums. Unter diese Bezeichnung können Juden- wie Heidenmissionare fallen. Nach Lohmeyer sieht Paulus als "schlechtes Werk" die "Zerschneidung" an.

Dibelius (S. 86) urteilt dagegen: "κακοὶ ἐργάται muß nicht wegen II Cor 11, 13 auf Judaisten bezogen werden, sondern paßt auch auf Juden."

Mit Hilfe der Vv. 3, 12 und 15 läßt sich ein noch genaueres Bild der Gegner ermitteln. Sie bezeichnen sich als τέλειοι denen ein eschatologischer Vorbehalt wie ihn Paulus wegen der Naherwartung der Parusie noch lebendig hält, überflüssig erscheint. Paulus hebt deshalb immer wieder das "noch nicht" hervor.¹⁵⁾

Zwei Tendenzen der Gegner werden nun deutlich:

- 1) Die Gegner betreiben die Beschneidung zum Selbstruhm als sichtbares Zeichen ihrer Fähigkeit.
- 2) Die Gegner verstehen sich als Vollkommene, denen ein eschatologischer Vorbehalt ihre "Tüchtigkeit" nur beschneiden würde.

Der Titel gnostische Judaisten¹⁶⁾ oder judenchristliche Gnostiker¹⁷⁾ hilft uns wie bei der Beschreibung der Gegner in Galatien nicht recht weiter. Es ist wohl sachgemäßer, wenn wir sie als Anhänger eines Synkretismus verstehen, die, gegenüber den Gegnern in Galatien, mehr gnostisch gefärbt scheinen. Sie betreiben die Beschneidung nicht als sichtbares Zeichen der Gottessohnschaft (wie in Galatien), sondern als Erweis ihres Vollkommenseins, wenn auch hinter beiden Praktiken gleiche Tendenzen zu erkennen sind.¹⁸⁾ Mit diesem Vertrauen auf sichtbare Zeichen, die die eigene Vorzüglichkeit erweisen und damit eine bestimmte 'securitas' vermitteln sollen, korrespondiert zwangsläufig ein Desinteresse an einer eschatologischen Interpretation von Tod und Auferstehung Christi.

15) Paulus nimmt hier einen Kampf gegen das Rad der Geschichte auf. Je mehr sich die paulinischen Gemeinden als Kirche verstanden, desto mehr mußten sie das 'noch nicht' aufgeben und das Kerygma an die Fähigkeiten Einzelner binden.

Wie begegnet Paulus seinen Gegner? Die einleitenden Mahnungen zeigen, daß er sich in der Offensive befindet. (3, 2 f.) Vermag er auch die Beschneidungspraxis mit dem Vollkommenheitsanspruch der Gegner nicht so recht zu verbinden, so greift er doch beide Elemente auf und versucht sie an seiner eigenen Existenz zu entkräften. Indem er die Gemeinde auf sich selbst verweist, sie zum *μμεῖσθαι* aufruft, wappnet er sie gegen die Angriffe der Gegner. ¹⁹⁾

-
- 16) Lohmeyer (S. 126) meint "in den Gegnern jüdische Agitatoren oder vielleicht nur Angehörige der jüdischen Gemeinde in Philippi zu sehen".
Ähnlich auch Dibelius (S. 86): "Die Gegner sind Leute, denen die *περιτομή* zur *κατατομή*, also zum Verderben wird. Darum möchte ich nicht an judenchristliche, sondern an jüdische Agitatoren denken."
- 17) So Schmithals, Die Irrlehrer, S. 314. Bornkamm (Neotestamentica, S. 195) nennt beide Titel, ohne aber mit ihnen die Gegner identifizieren zu wollen.
- 18) Ob daraus geschlossen werden kann, daß es sich um die gleichen Leute handelt, kann nur Vermutung bleiben.
- 19) "3, 17 f. und 4, 9 setzen voraus, daß in der Gemeinde zu Philippi neben solchen, die nach dem Vorbild des Apostels wandeln, auch andere Christen sich als Vorbild anbieten, die Paulus als Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet."
(Schmithals, Die Irrlehrer, S. 305)

2. Zusammenfassung

Das Alte Testament wird weder als bei den Gegnern angenommenes anerkanntes Diskussions-, noch als Argumentationsmaterial benutzt. Das ist umso auffälliger, als im Brief C die Beschneidung verhandelt wird.

Paulus hat wohl hier ein genaueres Bild seiner Gegner gewonnen gegenüber der galatischen Auseinandersetzung, in der er meinte, Judenchristen vor sich zu haben. Wenn auch Paulus die Beschneidungspraxis und die Aufgabe des eschatologischen Vorbehaltes nicht verbindet, zeigt sich doch deutlich, daß er die gnostischen Tendenzen der Gegner erkennt. Durch seine eigene eschatologische Ausrichtung auf die Nähe des Kyrios ist ihm jedenfalls die Verbindung beider Elemente unmöglich.

Paulus rüstet seine Gemeinde dadurch, daß er sich mit den Gegnern mißt, ihnen gegenüber sich als Vorbild herausstellt und die Gemeinde zum $\mu\iota\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ aufruft.²⁰⁾ An Hand von alttestamentlichen Beispielen wird die Fragwürdigkeit der gegnerischen Position nicht aufgewiesen.²¹⁾

Es scheint zwischen der Benutzung des Alten Testaments und der Argumentation der Gegner ein Zusammenhang zu bestehen. Obwohl die Gegner in Philippi - wie in Galatien - die Beschneidung aufgreifen, um damit u. a. ihre eigene Vollkommenheit zu dokumentieren, widerlegt Paulus ihren Anspruch nicht an Hand des Alten Testaments. Vielmehr erkennt er in gewisser Weise ihren Anspruch an, indem er sich seinen Gegnern stellt; er widerlegt sie aber an Hand seiner eigenen Existenz. Danach sah es Paulus nicht als geeignet an, mit Zitaten zu argumentieren.

Auch 3, 7 wird mit keinem alttestamentlichen Zitat gestützt. Paulus bedient sich vielmehr eines kaufmännischen Bildes vom "Gewinn und Schaden". Lohmeyer (S. 132) nennt das paulinische Bild äußerst ungenau, denn wie könne er sein früheres Leben als Gewinn bezeichnen? Paulus halte wohl nur deshalb das Bild für geeignet, weil der Erwerb der jüdischen Volks- und Religionzuge-

20) Damit rückt dieser Brief C ganz in die Nähe des Tränen-

hörigkeit den Philippnern vor Augen gestellt wurde. "Aber ist es möglich, zu sagen, daß die Zahl der genannten 'Vorzüge' für Pls. ein 'Gewinn' war?" (Lohmeyer, ebd.) Paulus meint das offensichtlich doch, da er sich nicht von einer gescheiterten Vergangenheit her versteht.

Zitiert Paulus also immer nur veranlaßt von seinen Gegnern, d.h. wenn seine Zitate sie treffen können? Da er im 1 Thess und Phil das Alte Testament nicht verwendet, obwohl sich genügend Gelegenheiten dazu geboten hätten, müssen wir vorerst bezweifeln, ob es zutrifft, daß die Schrift für ihn dauernd gültige Normen enthält und er auf Schritt und Tritt sein Evangelium aus der Schrift bezieht.

Trifft unsere Vermutung, daß Paulus nur auf Veranlassung zitiert, auch für den 1 Kor zu, wo doch keine zwingende Notwendigkeit zur Benutzung des Alten Testamentes besteht?

briefes (2 Kor 10-13). So auch Bornkamm, Neotestamentica, S. 199

21) So dagegen in Gal 4, 21-31

IV. 1. KORINTHER BRIEF

1. Einleitungsfragen

Korinth, eine Hafen- und Weltstadt, wurde von Paulus auf der sog. 2. Missionsreise besucht. Die Gemeinde, die er dort gründete, setzte sich vornehmlich aus Heidenchristen zusammen.¹⁾

Wie mit der Gemeinde in Philippi stand Paulus auch mit der in Korinth in regem Briefverkehr. Vor dem (kanonischen) 1 Kor hat Paulus mindestens einen Brief an die Gemeinde geschrieben (vgl. 1 Kor 5, 9), in dem er besonders zum Problem der Hurerei Stellung nahm.²⁾

Ob dieser Brief im kanonischen 1 Kor wiederzufinden ist, kann nicht schlüssig gezeigt werden.³⁾ Der 1 Kor läßt sich trotz verschiedener Themata⁴⁾ gut als Einheit verstehen. Erst wenn diese exegetische Probleme aufwürfe⁵⁾, wäre eine Teilung gerechtfertigt. Die Notiz in 1 Kor 5, 9 reicht für eine Teilungshypothese allein noch nicht aus.

-
- 1) Lukas (Act 18, 1-17) konstruiert die Gemeindegründungen nach einem festen Schema: erst Juden-, dann Heidenmission.
 - 2) "Die Lasterhaftigkeit der Stadt war sprichwörtlich, vgl. κοινὴ ἀλγία Unzucht treiben wie in Korinth ... " (F.-Behm, Einleitung, S. 150)
 - 3) Vgl. dazu Schmithals, Gnosis, S. 15 f., der den Brief aus Teilen des 1 und 2 Kor zusammenstellt. Zur Kritik vgl. Michaelis, Einleitung, im Ergänzungsheft zur 3. Aufl. Anm. 174, S. 24 ff. zu Z. 14.
Es wird auf die Teilungshypothese im Zusammenhang von 2 Kor 6, 14-7, 1 eingegangen.
 - 4) Vgl. dazu die Charakterisierung der Themata durch Dinkler, Art.: Korintherbrief, in: RGG³ Bd. IV, Sp. 19.
 - 5) Schmithals (Gnosis, S. 16 f.) sieht ein exegetisches Problem darin, daß die Leute der Chloe (1 Kor 1, 11) nicht in 1 Kor 16, 15 ff. genannt werden, dagegen Stephanus (1 Kor 1, 16) in 1 Kor 16, 15 f. genannt wird.
Michaelis (Einleitung, im Ergänzungsheft S. 26) entgegnet, daß Stephanus und seine Begleiter, sowie die Leute der Chloe nicht zugleich aus Korinth bei Paulus eingetroffen sein müssen. Dazu sei weiter die Nennung des Stephanus in 1 Kor 1, 16 als Selbstkorrektur zu verstehen.

In Ephesus (1 Kor 16, 8) berichten Paulus die Leute der Chloe (1 Kor 1, 11) über Spaltungen in der korinthischen Gemeinde. Man beruft sich auf Autoritäten. Paulus nennt folgende: Paulus, Apollos, Kephas, Christus. Im Verlauf des Briefes werden aber nur Paulus und Apollos erwähnt. Weiter lassen sich keine organisierten Gruppen ausmachen ⁶⁾, denn Paulus schreibt nur einer Gemeinde. ⁷⁾

Wer verbirgt sich hinter den einzelnen Namen? Kephas ist wohl kaum in Korinth gewesen. ⁸⁾ Hätte es eine selbständige Kephasgruppe gegeben, hätten wohl nur Judenchristen zu ihr gehört. Von ihnen hören wir aber nur Act 18, 1-17, nicht aber im 1 Kor. Eine Kephaspartei als organisierte Größe voraussetzen, bleibt sehr zweifelhaft. Die gleichen Beobachtungen machen wir, wenn wir eine Christuspartei annehmen. Erwähnt wird sie nicht. ⁹⁾ Wir müssen eher hinter den Namen herausgestellte Autoritäten sehen, ohne Inhalte und Ziele der Verehrer recht angeben zu können.

Wie ist es zu diesem Herausstellen von Autoritäten gekommen? Daß zwischen Paulus und Apollos kein Rivalismus zu erwarten ist, zeigt deutlich 1 Kor 3, 4 f. Sie haben beide - aus der Sicht des Paulus - ohne gegenseitige Mißgunst missioniert. ¹⁰⁾ Spielte man dennoch die Autoritäten 'Paulus' und 'Apollos' gegeneinander in der Gemeinde aus, geschah es gegen den Willen des Paulus

6) Vgl. dagegen Lietzmann, S. 6 f. (Exkurs: Die Parteien in Korinth).

7) So auch Kümmel, S. 167 zu S. 6 Z. 30; Dinkler, in: RGG³ Bd. IV Sp. 18. Andere wollen dagegen das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ als Glosse streichen. Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung bei Wilckens, Weisheit, S. 17 Anm. 2.

8) So F.-Behm, Einleitung, S. 153 gegen Lietzmann, S. 7. Da Lietzmann organisierte Parteien in Korinth annimmt, muß er auch voraussetzen, daß Petrus in Korinth missioniert hat.

9) So auch Lietzmann, S. 6.

(vgl. 1 Kor 3, 4 f.). Es müssen also bestimmte Motive bei den "Autoritätssüchtigen" vorgelegen haben, vor allem wohl, eine Legitimation der eigenen Lehrmeinung zu bekommen. Zeigt sich nicht auch dieses Verlangen nach Bestätigung hinter dem Anrufen der Autoritäten "Petrus" und "Christus"?

Wäre nicht folgendes denkbar? In die Gemeinde kommen "Leute", die sich auf Autoritäten wie Kephas und Christus berufen. Sie unterstreichen besonders ihre historische und soteriologische ¹¹⁾ Bedeutung für die Christen. Die Gemeinde wiederum bemüht sich - in einer gewissen Art von Abwehr -, es diesen Leuten gleichzutun und beruft sich nun auf ihre Begründer Paulus und Apollos. Dadurch laufen aber diese beiden Gefahr, ebenso zu solchen "Autoritäten" zu werden, wie sie die Gegner vortrugen und verstanden. ¹²⁾

Hinter denjenigen, die sich auf Christus berufen, sind wahrscheinlich die "Christusapostel" (vgl. 2 Kor 12, 11) zu sehen. ¹³⁾ Ihnen gilt Christus wohl, wie z. B. Mose, als eine Autorität unter anderen.

Wieweit Kephas der korinthischen Gemeinde durch Paulus vorgestellt wurde, läßt sich nicht erhellen. Daß ihn Paulus aber nicht als eine Autorität herausgestellt hat, ist sicher anzunehmen; denn solange kein Konflikt zwischen Jerusalem und Korinth bestand, war dazu keine Veranlassung gegeben. Daß Paulus weiter Christus nicht als historische Autorität verstand, die seine Verkündigung legitimieren sollte, bestätigt sich daran, daß Paulus kaum Jesus-Kerygma bietet ¹⁴⁾, noch sein Kerygma auf Jesus-Logien stützt. ¹⁵⁾

Hinter den paulinischen Gegnern in Korinth müssen wir vielmehr Leute sehen, die außerhalb der Verkündigung des Paulus standen, aber jüdische (die Autorität "Christus") und urchristliche (die Autorität "Kephas") Traditionen kannten.

10) In 1 Kor 16, 12 ermahnte Paulus den Apollos, nach Korinth zu gehen. Soll vielleicht Apollos selbst Mißverständnisse klären, die über ihn entstanden sind? (Das vermutet auch Schmithals, Gnosis, S. 24.)

11) Vgl. dazu die Charakterisierung der Gegner bei Wilckens Weisheit, S. 59

12) Die scharfe Polemik des Paulus in 1 Kor 1, 13 ff. will dieses Mißverständnis abwehren.

Wie begegnet Paulus diesen Tendenzen der Gegner? Er setzt der Gemeinde die Frage entgegen: "Ist Christus zerrissen?"¹³ Zugleich lehnt er jede eigene soteriologische Funktion ab (1 Kor 1, 13; 4, 1 f.) und widerspricht jeder Verkündigung in Wortweisheit (1 Kor 1, 17), wie sie wohl durch die Gegner in der Gemeinde geschätzt wurde. Aus dem Widerspruch des Paulus erkennen wir seine Gegner als gnostisch beeinflusst.¹⁶ Da die Themata Gesetz und Beschneidung fehlen, können wir vermuten, daß die Beschneidungspraxis in Korinth nicht geübt wurde.

Fehlt aber die durch die Gegner veranlaßte Auseinandersetzung um Beschneidung und Gesetz, die Paulus im Gal noch die Schrift benutzen ließ, im Phil aber nicht mehr, warum und wozu verwendet er dann im 1 Kor die Schrift? Werden seine Hörer überhaupt seine Zitate und Anspielungen verstehen können?

Schmithals¹⁷, der Gegner jüdischer Herkunft annimmt, begeht den exegetischen Fehler, daß er sie im 1 Kor vom 2 Kor aus ermittelt. Es ist durchaus zuzugestehen, daß Paulus seine Gegner nicht sofort durchschaut. Der Grund dafür kann aber auch darin liegen, daß die Gegner selbst noch nicht als geschlossene Einheit auftreten, sondern - wie Paulus - in der gegenseitigen Auseinandersetzung selbst starre Fronten aufrichten. (Schmithals verschließt sich diese Möglichkeit, weil er eine Wanderung der Gegner durch die paulinischen Missionsgebiete voraussetzt.) Wenn die Gegner sich also in 2 Kor 11, 22 als Hebräer, Israeliten, Same Abrahams "betiteln", besagt das noch lange nichts über ihre jüdische Herkunft. Denn, wie auch Schmithals feststellt, nennt Paulus seine Gegner nicht Ἰουδαῖοι. " Ἰουδαῖος ist für ihn (erg.: Paulus) der Jude, der sich an die väterlichen Satzungen hält, der sich des Wandels ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ befleißigt (Gl 1, 14). Dieses Wandels scheinen sich die Gegner in Kor. also nicht besonders gerühmt zu haben." (Gnosis, S. 35/36) Sind sie dann überhaupt jüdischer Herkunft? Legen sie sich nicht die Titel nur zur eigenen Legitimation bei?

13) So auch Bornkamm, SHA, S. 11

14) Vgl. dazu besonders Schmithals, Paulus und der historische Jesus, in: ZNW 53, 1962 S. 145-160

15) Vgl. dazu Wegenast, Tradition, S. 104 ff.

16) Vgl. dazu zusammenfassend Dinkler, in: RGG³ Bd. IV Sp. 19.

17) Gnosis, S. 35 f.

Wenn Schmithals weiter feststellt, "daß er (erg.: Paulus) im Brief B die Ankömmlinge noch nicht persönlich angreift, erklärt sich daraus, daß er sie selbst in keiner Weise kennt und nur mündlich durch die Leute der Chloe von ihnen erfahren hat" (Gnosis, S. 36), werden wir also kaum Juden oder Judenchristen als Gegner aus der Sicht des Paulus annehmen können. Denn: "Diese Israeliten sind von außen in die Gemeinden eingedrungen. Das erfahren wir ausdrücklich allerdings erst im Brief C und auch hier ganz beiläufig aus der Bemerkung, daß man der Gemeinde Empfehlungsbriefe vorgelegt hat." (ebd.)

2. Exegesen

a. 1, 18 - 4, 21

a'. 1, 18 - 20

In 1, 18 knüpft Paulus an den Gedanken der Entleerung des Kreuzes Christi von 1, 17b an. Den einen ist das Geschehen vom Kreuz nur Torheit, d.h. sie gehen zugrunde, weil es ihnen eben Torheit bedeutet; anderen dagegen ist es Kraft Gottes¹⁸⁾, und durch sie werden sie gerettet.

Wird das Kreuzesgeschehen in Wortweisheit verkündigt, stellt es sich zwar vielen - wie den Gegnern - nicht mehr als Torheit dar, diese Verkündigung entleert - nach Paulus - gerade den Inhalt des Kreuzes. Wer das Kreuz ἐν μωρίᾳ aber predigt, läßt die Macht Gottes wirksam werden.

Die antignostische Polemik ist deutlich: Vom Kreuz geht nicht Weisheit aus, die den Menschen auf eine höhere Stufe hebt; im Gegenteil: "Gott wird die Weisheit der Weisen vernichten und die Einsicht der Einsichtigen entwerten." Droht Gott aber das zu tun, "wo bleibt dann"¹⁹⁾ der Weise, der Schriftgelehrte, der Disputator dieser Welt?"²⁰⁾ Doch nur in Torheit!²¹⁾ Denn hat nicht Gott die Weisheit der Welt töricht gemacht? (1, 20b)

18) Paulus benutzt als Gegenstück zu μωρία nicht σοφία sondern δύναμις θεοῦ, weil er Begriff Weisheit von ihm in 1, 17b als Predigtform der Gegner abgelehnt wurde. (So auch Wilckens, Weisheit, S. 24.)

19) So übersetzt Bauer, Art.: ποῦ, Sp. 1380. Die Rhetorik der Frage wird dadurch deutlich.

20) Der Titel σοφός kann den jüdischen Gesetzeslehrer wie auch den griechischen Philosophen bezeichnen. (Wilckens, Weisheit, S. 27)

γραμματεὺς als Übersetzung des sophos, ist term. techn. für den jüdischen Gesetzeslehrer (Bill II, 647 f.). Der dritte Begriff συζητητής (Hapaxlegomenon vgl. Bauer, Art.: συζητητής, Sp. 1536) ist ein bekannter Begriff der griech-

Das Schriftwort in 1, 19 erhält seine Funktion von 1, 20 aus. ²²⁾ 'Wo bleibt der Weise' angesichts der Drohung Gottes, daß er seine Weisheit vernichten werde?

Paulus will mit diesem Schriftwort diejenigen in der Gemeinde treffen, die die augenblickliche Verkündigung als zu schwach - als Torheit - ansehen und sie durch eine Predigt in Wortweisheit ²³⁾ aufwerten wollen. Diese Aufwertung der Predigt durch die Gegner, die ihnen wohl zugleich als Qualitätsausweis gegen ihn diene, wehrt Paulus entschieden ab.

ischen Schulphilosophie und bezeichnet das Denkbemühen um Weisheit. (Vgl. dazu Wilckens, Weisheit, S. 27 Anm. 5.) σοφός wäre dann wohl der Oberbegriff, der nach jüdischer Seite als γραμματεὺς, nach griechischer Seite als συζητητής entfaltet wird.

- 21) Wilckens (Weisheit, S. 26) meint, Paulus wolle die Antwort: Nirgendwo! Dem widerspricht aber die folgende rhetorische Frage des Paulus in V. 20.
- 22) V. 20 läßt sich weder als Zitat, noch als Anspielung verstehen, (Gegen Robertson/Plummer, S. 19.) Paulus benutzt hier Termini, die auch im Alten Testament verwendet werden.
- 23) Daß hinter der Verkündigung der Gegner eine gnostische Christologie steht, versucht Schmithals zu zeigen: "Die Christologie der kor. Schismatiker erweist sich bei näherer Betrachtung also als genuin gnostisch. Jesus Christus wird schroff dualistisch gesehen. Während man sich mit Nachdruck auf Christus beruft (zB II 10, 7; 13, 3), interessiert man sich für den Menschen Jesus nicht und kann ihn in Ekstase sogar verfluchen. Dadurch wird aber automatisch auch die Heilsbedeutung des Kreuzes hinfällig, 'das Kreuz wird entleert' (I 1, 17) und durch eine Weisheit ersetzt, deren Wesen es gleich zu erforschen gilt. Alles in allem ergibt sich das Bild einer reinen, vom 'kirchlichen' Christentum noch nicht beeinflussten christlichen Gnosis." (Gnosis, S. 58)

Schmithals belegt die Abgrenzung der korinthischen von der späteren kirchlichen Gnosis mit Beispielen aus der Zeit des 2. Jahrh. n. Chr. (Ir, Pol, u. a.). Wie läßt sich aber die "Christologie der Gegner gegenüber Paulus abgrenzen, bevor sie auf paulinische Gemeinden trafen? Woher haben sie ihre Christologie bezogen, wenn nicht im Gegenüber zu den paulinischen Gemeinden? Sind sie denn schon vorher auf das Christus-Kerygma gestoßen? Wenn Paulus seine Gegner

Wir können die Funktion des Zitates ²⁴⁾ nur insofern als "Schriftbeweis" verstehen, als Paulus nicht von einer Unfehlbarkeit der Schrift ausgeht, um mit ihr die Abschaffung der Weisheit als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung zu verdeutlichen;²⁵⁾ vielmehr stellt Paulus der Gemeinde eine Drohung Gottes vor Augen, die er zusätzlich als Zitat, als einen weiteren Zeugen, kennzeichnet. Von dieser göttlichen Drohung soll sich der Hörer getroffen wissen, der in einer Kreuzespredigt nach Weisheit ruft, nicht aber jeder weise Mensch. Das alttestamentliche Schriftwort wird so zur aktuellen Anrede, will den Hörer warnen und ihn von einem gefährlichen Weg zurückhalten.

nicht durchschaut, dann liegt es wohl auch daran, daß sie als Vertreter eines Synkretismus kein "christologisches Programm" "in ihrem Reisegepäck" mit sich führten. Es spricht sehr viel dafür, daß sie erst im Laufe der Auseinandersetzung ihre Systeme mit christologischen Konzeptionen bereichert haben.

- 24) Der Wortlaut des Zitates stimmt bis auf das Prädikat ἁθετήσω für κρύψω mit Jes 29, 14b überein. (Vgl. J. Ziegler, Isaias LXX, 1939, S. 224.) Trotz der Übereinstimmung handelt es sich jedoch kaum um ein Florileg gegen jede Menschenweisheit. Vgl. dazu die folgende Anm.
- 25) Wilckens (Weisheit, S. 25 f.) versteht den Schriftbeweis nicht als Hindeuten auf eine nachweisbare Erfüllung, sondern auf eine, die sich dort ereignet, "wo das / Kreuz Christi gepredigt wird οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου ." (S. 25/26) Wilckens interpretiert das Schriftwort nicht als Drohung gegen die Gegner, die nach Weisheit in der Kreuzespredigt rufen, sondern als Beweis dafür, daß Gott nicht Weisheit, sondern nur Torheit gelten lasse. Dann stellt sich allerdings ihm die Frage, ob Paulus meine, daß jeder weise Mensch in Wahrheit ein Tor sei. Wilckens scheint aber den Appell des Paulus an die Gegner hinter dem Schriftwort nicht zu erkennen.

Wendland (S. 14) urteilt noch schärfer: " Paulus belegt es mit einem Schriftbeweis aus Jes. 29, 14, daß Gott selbst Weisheit und Verstand verworfen hat. Für das, was Gott mit der Menschheit vorhat, kommen sie nicht mehr in Frage. "

Auch Moffatt (S. 14) meint, Paulus verurteile grundsätzlich die Weisheit. Mit Hilfe von Jes 29, 14 mache Paulus " a triumphant outburst over the failure of both Greek and Jew to

b'. 1, 26 - 31

In 1, 26 f. stellt Paulus die soziale Struktur der Gemeinde als Beispiel heraus. Er nennt die Korinther schlichte, einfache Menschen (1, 26). Aber gerade diese hat Gott erwählt. Niemand soll meinen, sich vor Gott hervortun zu können; denn wer mit etwas beschenkt wurde, kann sich nicht rühmen, es selbst erworben zu haben.

Zu diesen Gaben gehört die durch Christus gebrachte Weisheit, die Paulus durch die Begriffe Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung bestimmt. Wenn also jemand etwas rühmen will, dann nicht die eigene Weisheit, sondern den Geber der Weisheit von Gott: C h r i s t u s ! ²⁶⁾

"Dies Rühmen betrifft dann aber etwas außerhalb alles Eigenen, da man ja als Christ wesensmäßig außerhalb alles Eigenen in Christus Jesus existiert." ²⁷⁾

An diesem Zitat wird deutlich, wie Paulus nicht etwa be -weist, nicht eine Erfüllung konstatieren will. ²⁸⁾ Hier ist es beinahe "mit Händen zu greifen", daß er u n t e r -weist, z u m r e c h t e n R ü h m e n a u f r u f t. ²⁹⁾

reach the true wisdom or revelation of God." Ist Paulus etwa schadenfroh darüber, daß die Weisen doch nicht Gott erkennen?

Lietzmann (S. 9) urteilt: "Schriftbeweis für die Nichtigkeit der Philosophie: Gott selbst hat, da sie ihre Aufgabe nicht erfüllte, dem, was dem Gebildeten als $\mu\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ erscheinen muß, die Rolle der Heilslehrer übertragen." Setzt die Verkündigung etwa beim Reden und Hören die Dummheit der betreffenden Menschen voraus?

26) Κύριος bezieht sich auf das vorhergehende Χριστός , nicht auf θεός . (So auch Wilckens, Weisheit, S. 44.)

27) Wilckens, ebd.

28) Lietzmann (S. 11) meint, nur Christus könne sich rühmen, da er die "berechtigte Leistung" dazu vollbracht habe. Paulus geht es hier aber nicht um einen Ruhm Christi, sondern um einen Aufruf zum Rühmen "in Christus" als Gegenstück zum Ruhm "in Weisheit".

Bei dieser Form der aktuellen Anrede ist die Quelle des Zitates unwichtig.³⁰⁾ Paulus bleibt allein am Wohin, an der Aussage des benutzten Materials orientiert: der Hörer soll in seiner augenblicklichen Situation durch den Inhalt des Wortes angesprochen und zum Rühmen in Christus geführt werden.

c'. 2, 6 - 10.16

In 2, 1-5 stellt sich Paulus mit den schlichten Gemeindegliedern auf eine Stufe. Er kam zu ihnen nicht mit Worten in Weisheit; denn der Glaube der Gemeinde sollte nicht auf Menschenweisheit gründen; sondern auf der Kraft Gottes, die aber erst dort wirksam wird, wo der Mensch zum Toren vor Gott geworden ist.³¹⁾

Und doch verkündigt auch Paulus eine Weisheit. Er steht keineswegs hinter denen zurück, die sich in der Gemeinde der eigenen Weisheit rühmen.³²⁾

An der paulinischen Argumentation wird deutlich: so wie er sich in 2, 1-5 auf die Stufe der Einfältigen in Korinth stellte, so hier auf die Stufe derer,³³⁾ die in der Gemeinde mit ihrer Weisheit Erfolg haben wollen, und er betont seine Ebenbürtigkeit.

Paulus unterscheidet zwei Formen der Weisheit in diesem Vergleich mit den Gegnern:

- 1) Weisheit dieses Äons oder Weisheit der Herren dieses Äons;
- 2) Weisheit Gottes.

Die Weisheit Gottes wird antithetisch zur Weisheit dieses Äons bestimmt. Sie ist die, die im Verborgenen verkündigt wird. Vor Anbruch des neuen Äons bestimmte sie Gott dazu, die Gemeinde **j e t z t** zu verherrlichen. Da diese Weisheit aber verborgen war,

29) Moffatt (S. 21) vermutet, Paulus wolle hier von seinem Wissen und seinen Fähigkeiten ablenken. Er verweise auf den Spruch des Propheten Jeremia (Jer 9, 22), der vom demütigen Glauben (humble faith) spreche. Paulus geht es aber offensichtlich nicht darum, das Rühmen grundsätzlich zu verwerfen, denn er ruft doch zum **r e c h t e n** Rühmen auf.

30) In 2 Kor 10, 7 wird der Spruch nicht mehr als Zitat gekennzeichnet.

Die Einleitungsformel *καθὼς γέγραπται* übersetzen wir am treffendsten mit "wie es zum Beispiel auch heißt".

31) Unter einem Toren vor Gott ist kein "begabter Dummkopf" zu verstehen.

erkannten sie die Herren dieses Äons ³⁵⁾ nicht. Ergebnis:
 So kam es zur Kreuzigung Christi. Paulus verfolgt diesen Gedanken nicht weiter, sondern läßt ihn als ein Extrem stehen, um die Haltung der Gemeinde als Gegensatz dazu herauszustellen: War den Herren dieses Äons die Weisheit Gottes auch verborgen, so ³⁶⁾ hat sie Gott nun der Gemeinde geoffenbart; denn: "Gott hat denen, die ihn lieben, das bereitet, was kein Auge gesehen und kein Ort gehört hat und was in keinem Menschenherz aufgestiegen ist." ³⁷⁾

Das Zitat beinhaltet eine Aussage über Gott und faßt das Vorhergehende zusammen. Die erste Hälfte des Zitates interpretiert noch einmal das Geoffenbartsein (2, 7) der Weisheit. Der letzte Satz von V. 9 eröffnet den weiteren Gedanken von der Offenbarung Gottes gegenüber der Gemeinde. Das Zitat hat also folgende doppelte formelle Funktion: Es soll einmal das Vorangegangene aufnehmend erläutern, zugleich aber den neuen Gedanken eröffnen. ³⁸⁾

Einen beleweisenden Charakter auf Grund einer vorgegebenen Autorität hat also das Zitat nicht, vielmehr einen hinweisenden.

32) So auch Wilckens, Weisheit, S. 52

33) Paulus nimmt also seine Gegner ernst und lehnt es nicht ab, mit ihnen zu reden.

34) Von einer Verurteilung jeglicher Weisheit kann also nicht die Rede sein.

35) Vgl. dazu die erschöpfende Exegese zu 2, 6-9 bei Wilckens, a.a.O. S. 60-80. Dort werden die vielen gnostischen Parallelen dieser Gedanken besprochen.

36) Das ἅλλα in 2, 9 soll den Gegensatz zwischen den Herren dieses Äons und der Gemeinde hervorheben.

37) Auf die gnostische Parallelen des Zitates macht Wilckens (a.a.O. S. 76 f.) aufmerksam.

38) In dieser Benutzung von Zitaten als Beispielmateriale zu eigenen Gedanken zeigt sich deutlich der Einfluß des Stils der kynisch-stoischen Diatribe auf Paulus.

Bultmann (Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910, S. 44 ff.) hat gezeigt, daß die Zitate in der Diatribe nicht Grundlage und Quelle der Gedanken sind. Sie bestätigen vielmehr etwas, das der Redner zuvor ent-

Man hat häufig versucht, einen alttestamentlichen Beleg für das Zitat zu finden. "Die ausdrückliche Zitationsformel gebraucht Paulus sonst nur für direkte Schriftzitate. Die Schwierigkeit dieser Stelle besteht jedoch darin, daß V. 9 kein Schriftzitat ist. Es gibt nur zwei Stellen im LXX-Jesajabuch - K. 52, 15 und besonders K. 64, 3 -, in denen ähnliche Aussagen vorliegen, die jedoch einerseits im Kontext einen völlig anderen Sinn haben als hier, andererseits auch im Wortlaut selbst zu stark von 1. Kor. 2, 9 abweichen, als daß sich die Annahme einer direkten Anspielung auf die Jesajastellen halten ließe. (Verw.: Bachmann-Stauffer z. St. u. Oepke, in: ThWNT III, S. 989) Da jedoch die Einführungsformel eindeutig ausweist, daß Paulus hier im folgenden zitieren will, wird man zu der Annahme eines apokryphen Zitates genötigt." 39)

Da wir deutlich sahen, daß es Paulus bei seinen Zitaten allein um die Ausrichtung auf die augenblickliche Situation geht, nicht aber um die Kontexte, aus denen sie stammen und damit zusammenhängend auch nicht um ein wörtliches Zitieren, können wir weiterhin an unserer Stelle ein apokryphes Zitat annehmen. Ginge es Paulus allerdings um die Autorität seiner Quelle, dann wäre er gezwungen, möglichst wortgetreu zu zitieren, damit die Autorität der Schrift keine Einbuße erlitte.

Paulus vermag also, aus beliebigen Quellen zu zitieren, nicht nur aus der LXX, entscheidend bleibt allein die *t r e f f e n d e* Aussage zu seinem augenblicklichen Problem.

Paulus richtet sich an unserer Stelle mit dem Zitat an die, die Gott lieben. Eine Beziehung zwischen den τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (erg.: θεόν) (V. 9b) und den ἡμῖν γάρ (V. 10a), denen Gott die Weisheit geoffenbart hat, stellt er nicht her. Er überläßt es seinen Hörern, sich als Gott Liebende zu verstehen und damit als von Gott mit Weisheit Beschenkte.

Der V. 2, 16a ist kaum als Anspielung zu verstehen. Die Wendung gehört zum Sprachschatz des Paulus. Das zeigt besonders sein Verständnis des Sinnes des Herrn als Sinn Christi, den der Pneumatiker besitzt.

wickelt hat. Als ablaudatio können sie auch Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für weitere Gedanken sein. Sie gleichen unseren heutigen "Goldenen Worten", die auch nur dann ihre Wirkung tun, wenn sie den Menschen in seiner Situation treffen.
39) Wilckens, Weisheit, S. 75

Ähnlich urteilt Kümmel (S. 170 zu S. 13 Z. 26): "Um der Annahme eines apokryphen Zitates zu entgehen, wird immer wieder die Anschauung vertreten, daß Paulus hier Jes 64, 3 (Schlatter) oder doch diesen Vers in der Auslegung der

d'. 3, 18 - 23

Die Zitate in 3, 19b - 20 haben eine ähnliche Funktion wie das in 1, 19. Das Thema beider Abschnitte ist: Weisheit und Torheit.

In 3, 18 warnt Paulus seine Hörer vor dem Selbstbetrug; denn wer sich weise dünkt, soll vor Gott zum Toren werden; nur so kann er vor ihm als Weiser bestehen;⁴⁰⁾ denn: "Gott faßt die Weisen in ihrer Schlaueit." (3, 19b) Nur wer zum Toren vor Gott geworden ist, bleibt vor seinem Zugriff verschont. Die Ausrichtung des Zitates ist deutlich: Paulus will die "Weisen" warnen, die sich in der Gemeinde hervortun.

Das Zitat in V. 20 steigert und erweitert die Androhung. Es ist sinnlos, weise sein zu wollen; denn: "der Kyrios⁴¹⁾ durchschaut die Gedanken der Weisen⁴²⁾, daß sie töricht sind." Wer will dann noch weise sein? Wer will sich dann noch gewisser Leute rühmen?

Sind die "Weisen" in ihrer Weisheit aber Gottes Zugriff ausgesetzt, wie kann man sich dann ihrer rühmen? Kann man sich dann noch auf einzelne Menschen berufen, die von sich aus nur "Toren vor Gott" sein wollen? Paulus kennzeichnet hier wohl die "Autoritäten", auf die man sich in der Gemeinde berief, als Toren, da sie sich ja Christus untergeordnet haben. Lietzmann (S. 17) vermutet, Paulus meine hier nur die "anderen", die er gründlich der Gemeinde charakterisieren wolle. "Toren nennt sie die Schrift. Aber anstatt nun zornig fortzufahren 'auf solche Lehrer braucht ihr euch wahrlich nichts einzubilden' lenkt Pls v. 21-23 ein und redet im allgemeinen." Daß Paulus einlenkt, zeigt nur seine Ablehnung, denen beigezählt zu werden, auf die die Gemeinde stolz ist. Auch Paulus will nur ein "Tor vor Gott" sein und niemand soll sich auf ihn - nach Art der Gegner - berufen!

spätjüdischen Tradition anführen wolle (so bes. Bachmann-Stauffer, Oepke, ThWsch III, 991 f. mit Darbietung des ganzen Materials); aber mit dieser Annahme läßt sich höchstens der Anfang des Zitats, nicht aber der Schluß $\delta\sigma\alpha\ \eta\tau\omicron\iota\upsilon\mu\alpha\sigma\epsilon\nu\ \kappa\tau\lambda.$ als atl. erweisen. Die Annahme eines apokryphen Zitats liegt doch näher."

40) Wie in 1, 19 läßt sich auch hier nichts von einer grundsätzlichen Verurteilung der Weisheit finden. (Gegen Wendland, S. 25 zu V. 18)

41) Wer ist der Kyrios? Nach Ps 93, 11 LXX wäre es Gott. (So Lietzmann, S. 17; Wendland, S. 25. Moffatt, S. 43; Plummer, S. 68 übersetzen "The Lord".) Das erste Zitat spricht von Gott, nach einem $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ (ein Zitat hätte doch genügt)

b. Kp. 5 - 14

a. 5, 6 - 8

Mit einer rhetorischen Frage leitet Paulus in V. 6b sein Beispiel über die Wirkung des Sauerteiges ein. Ein wenig Sauerteig durchsäuert ⁴³⁾ den ganzen Teig ⁴⁴⁾. Auf die Situation der Gemeinde zugeschnitten, soll das Beispiel veranschaulichen: Betreiben einzelne Gemeindeglieder ⁴⁵⁾ unehrenhafte Dinge ⁴⁶⁾, fällt die Schande auf die ganze Gemeinde zurück. Und nun folgert Paulus für die Gemeinde aus dem Beispiel weiter: Sie sollen den alten Sauerteig hinausfegen, damit sie ein neuer Teig sind!

Die Unterscheidung von *a l t* und *n e u* ⁴⁷⁾ begründet Paulus mit dem καθώς έστε αζυμοι (V. 7a). ⁴⁸⁾ Das Ungesäuertsein stützt er mit dem folgenden V. 7b: Christus ist als Passa der Gemeinde geschlachtet. ⁴⁹⁾ Dieser Ausspruch, der sofort in eine weitere Mahnung überführt wird, spielt kaum auf eine bestimmte alttestamentliche Stelle an, vielmehr nimmt Paulus jüdische Gedanken als Beispiel auf, interpretiert sie dann so verständlich (5, 8), daß sich auch der Heidenchrist angesprochen wissen soll. So entsprechen dem Gesäuerten die Schlechtigkeit und die Bosheit, dem Ungesäuerten dagegen die Lauterkeit und die Wahrheit.

läßt Paulus dazu noch den Kyrios Christus reden.

- 42) Paulus ersetzt ανθρωπων des Zitates durch σοφων "um das Zitat besser passend zu machen". (Kümmel, S. 172, zu S. 17 Z. 44)
- 43) Wieweit Paulus den Gedanken betont, der Sauerteig *v e r d e r b e* den ganzen Teig (so Kümmel, S. 174 zu S. 24 Z. 3), bleibt fraglich. Der Ton liegt doch wohl mehr auf dem *D u r c h s ä u e r n* (so Wendland, S. 32).
- 44) Auch Wendland (S. 32) spricht vom 'Bilde vom Sauerteig und Passahfest'.
- 45) Paulus versucht, der Gemeinde die Konsequenzen aus dem Unzuchtsfall (5, 1) zu verdeutlichen.
- 46) Zu der jüdischen Beurteilung des Unzuchtsfalles vgl. Bill III, 343 - 358.

Damit sein Beispiel dem jüdischen Hintergrund entsprechend durchgehalten werden kann, bezeichnet Paulus Christus als das Passa der Gemeinde.⁵⁰⁾ Er schützt sich vor dem Vorwurf: was bedeutet uns das Beispiel vom Sauerteig, da wir mit dem Passa nichts zu tun haben.

Paulus konstruiert hier zur jüdischen Passa-Situation eine analoge christliche, um die Gemeinde an Hand der Darstellung des alten und neuen Sauerteiges zu rechtem Tun aufzurufen.

Lietzmann (S. 24) sieht hinter diesem paulinischen Beispiel eine Umdeutung Christi zum 'wahren Passalamme', "denn durch Christi als des wahren Passahlammes Tod ist das echte Passah eingeleitet, in dem wir beständig leben."

Lietzmann verkennt aber das alleinige paränetische Anliegen des Paulus (vgl. V. 8), dem es nicht darum geht, das jüdische Passa zu entwerten oder der jüdischen Gemeinde die Fähigkeit abzusprechen, in rechter Weise Passa zu feiern.

Wendland (S. 32) erkennt drei Einzelzüge in dem paulinischen Beispiel:

- a) der Sauerteig,
- b) das Ausfegen des Sauerteigs,
- c) "Wie bei der Erlösung aus Ägypten

das Passahlamm geschlachtet worden ist, so ist bei der Erlösung der Endzeit Christus als Passahlamm der Gemeinde geopfert worden." Dieser Gedanke liegt zwar nahe, doch ist überaus fraglich, ob Paulus sein Beispiel bis in diese Einzelzüge hinein benutzen wollte. Ihm geht es ja nicht darum, etwas über das Opfer Christi zu sagen, sondern die Korinther auf ihr christliches Leben hinzuweisen, in das die Hurerei -als ein typisches Zeichen der heidnischen Umwelt- nicht mehr hineingehört.

Noch fraglicher ist, ob Paulus hier in Analogie zum Bunde im AT an den Bund mit Christus im NT denkt (so Moffatt, S. 58). Damit würden wir das paulinische Beispiel "überziehen".

47) "Der Mahnung liegt die Vorschrift zugrunde, vor dem Passahfest alles Gesäuerte aus den Häusern zu entfernen (fortzuräumen) bier (Substantivum biur), s. Ex 12, 15.19; 13, 7." (Bill III, 359)

48) Lietzmann (S. 24) meint, Sauerteig, der einen Tag alt sei, werde unbrauchbar. Damit spiele Paulus auf das heidnische Vorleben der Korinther an. Sie sollen also die Reste ihres Vorlebens 'hinausfegen'.

49) Paulus interpretiert das "ungesäuert" vom Passa Christus aus. (So auch Lietzmann, S. 24)

b'. 5, 13

Zu der Anspielung in 5, 13 lassen sich viele alttestamentliche Parallelen finden. Die alttestamentliche Wendung, die wohl zum Sprachgut des Paulus gehört, erhält ihre Funktion allein aus dem vorhergehenden Kontext. Sie ist Antwort auf die Frage: "Habt ihr nicht (nur) die Gemeindeglieder zu richten?"

Paulus liegt es nicht daran, seine Aufforderung, den Übeltäter aus dem Kreise der Gemeinde zu entfernen, als Zitat zu kennzeichnen. Es geht allein um s e i n e Aufforderung an die Gemeinde.

c'. 6, 15 - 18

Die Anspielung auf Gen 2, 24 ist durch $\phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$ = 'man sagt'⁵¹⁾ als Zitat gekennzeichnet. Dieses $\phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$ weist schon darauf hin, daß es Paulus allein um den Inhalt, nicht um das Woher seines Zitates geht. Es ist Antwort auf die paulinische Frage: "Wißt ihr nicht, wer mit der Dirne Verkehr sucht, mit ihr e i n Fleisch ist?" Mit dem $\acute{o}\upsilon\kappa\ \acute{o}\acute{\iota}\delta\alpha\tau\epsilon$ korrespondiert das $\phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$.

Paulus will also hervorheben: Ich schreibe euch eine bekannte Sache!

Worum geht es nun in diesem Abschnitt? Daß Paulus gegen libertinistische oder asketische Tendenzen ankämpfe, ist immer wieder vermutet worden.⁵²⁾ Wahrscheinlich schreibt er hier über d a s Problem einer Hafenstadt: die Beziehungen des Christen zur Dirne. Paulus geht es nicht um die Unterscheidung sittlich-un-

50) "Pls allegorisiert hier das Passahfest und faßt es als 'Typus' des Christentums, in welchem der alte Sauerteig heidnischer Laster keine Stätte mehr findet." (Lietzmann, S. 24) Lietzmann ist zuzustimmen, wenn zugleich festgehalten wird, daß Paulus mit seinem Beispiel keine Rückschlüsse auf das jüdische Passa ziehen will.

51) So auch Bauer, Art. $\phi\eta\mu\acute{\iota}$, 1c zu 1 Kor 6, 16, S. 1693

52) "In der apostelgetreuen Gemeinde scheinen Stimmen laut geworden zu sein, die angesichts der Ausschweifungen der Libertinisten die Geschlechtlichkeit als solche für sündhaft halten und deshalb durch den Ruf nach Askese die Gefahr zu bannen versuchen." (Chr. Maurer, Ehe und Unzucht nach 1 Kor. 6, 12 -

sittlich. Er will nicht den Geschlechtsverkehr mit der Dirne als unsittlich kennzeichnen ⁵³⁾, dann hätte er diesem den sittlichen Verkehr mit der Ehefrau entgegengesetzt. ⁵⁴⁾ Thema ist also nicht die moralische Frage des außerehelichen Geschlechtsverkehrs ⁵⁵⁾, sondern Paulus versucht, das Dirnenunwesen einzudämmen, das auch auf die Gemeinde übergegriffen hat.

Im Folgenden gibt er den Korinthern zuerst einmal keine Gebote. Er zeigt ihnen vielmehr die sich ausschließenden zwei Bereiche: Einmal sind sie Glieder am Leibe Christi (ἐν πνεύματι)- für diese Behauptung bringt er kein Zitat - zugleich aber, sind sie, gehen sie zur Dirne mit ihr ein Leib ⁵⁶⁾ (ἐν σαρκί). Diesen Satz unterstreicht er durch ein Zitat. ⁵⁷⁾ Aus dieser doppelten Zugehörigkeit folgert er: Zum Leibe Christi gehören dann Dirnenglieder! Aus diesem erreichten Ergebnis gewinnt er den

7, 7, in: Wort und Dienst, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel, 1959, S. 161); (so auch Moffatt, S. 70) Nach Maurer findet Paulus seine Antwort "mitten zwischen Askese und Libertinismus" hindurch und gehe einen völlig anderen Weg als die Asketen. Werden aber die beiden Extreme in der Exegese nicht nur vorausgesetzt, um die positive Haltung des Paulus zur Ehe und zum Geschlechtsverkehr zu begründen?

53) So Moffatt, S. 70. Vor allem aber Delling, Paulus' Stellung zur Frau und Ehe, 1931, S. 63 (zu 1 Kor 6, 12 f.). "Im Geschlechtsverkehr gehören die Glieder des geistlich gewordenen Menschen einem anderen nach dem Fleische: die Fleisch-Beziehungen sind aber für den Christen ein überwundener Standpunkt - Christen wandeln nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist. Denn der 'fleischliche' Lebenskreis führt nicht aus sich heraus, sondern führt zur Vernichtung. Danach erscheint es uns von vornherein sehr fraglich, ob für Paulus neben der pneumatischen eine sarkische Gemeinschaft Platz haben kann, d.h. also, ob nicht eine Befleckung stattfindet, wenn sich zwei Pneumatiker in der Ehe geschlechtlich vereinigen."

54) So auch W. Meyer, S. 223; Maurer, Ehe, S. 159: "Es ist höchst auffallend, daß Paulus neben sein entschiedenes Nein zum freien Geschlechtsumgang (1. Kor. 6, 12-20) ein ebenso eindeutiges Ja zum leiblichen Vollzug der Ehe setzt. (1. Kor. 7, 1-7)."

Aufruf: "Fliehet die Hurerei"!

In diesem Gedankengang des Paulus wird zweierlei vorausgesetzt: 1) daß man über das "Fleisch" und über den "Geist" zu "Gliedern" werden kann; (so auch Lietzmann, S. 28)
2) daß man Glied an zwei Leibern sein kann. Wendland (S. 37) dagegen meint: "Wie die Verwendung dieses alttestamentlichen Wortes zeigt, faßt Paulus die Verbindung mit der Dirne als eine den ganzen Menschen erfassende Gemeinschaft auf, die die Zugehörigkeit zum Leibe Christi zerstört." Die Verbindung beschränkt sich aber nur auf den leiblichen Bereich, die Zugehörigkeit zum geistlichen kann durchaus weiterbestehen.
Entscheidender für Paulus ist vielmehr, daß der geistliche Leib durch Dirnenglieder geschändet wird. Diese Schändung vollzieht sich allerdings zuerst einmal am Leibe des Einzelnen, geht aber dann auf den geistlichen Leib über. Wer also nicht zum geistlichen Leib gehört, kann diesen durch den Verkehr mit der Dirne auch nicht schänden.

d. 9,1 - 12

In 9,1 ff. muß sich Paulus des gegnerischen Vorwurfs erwehren: Du bist kein rechter Apostel, weil du nicht von deiner Lehre lebst.

Die Gegner haben sich also von der Gemeinde bezahlen lassen. Doch damit nicht genug: Die Bezahlung diente ihnen zugleich als Bestätigung ihrer vorzüglichen Arbeit, dagegen forderte Paulus von der Gemeinde keine Bezahlung.

Die Apologie des Paulus ist in sich „geknickt“; denn was seine Gegner tun, geschieht zu Recht. ⁵⁸⁾

55) "Paulus lehnt also die Verbindung mit der πόρνη nicht darum ab, weil die geschlechtliche Verbindung an sich befleckend wäre, sondern weil die Verbindung mit der πόρνη den κύριος in den Schmutz ziehen muß." (Kümmel, S. 175 zu S. 28 Z. 13)

56) Maurer (Die Ehe, S. 162) dagegen meint: "Die Forderung der nach außen hin exklusiven und nach innen hin intensiv-konkreten Ehe ist als die Entfaltung des Wortes Gen. 2, 24 zu verstehen." (Dazu ders., a. a. O. Anm. 6: "Diese Worte sind wegen ihrer Radikalität dem Sinne nach gewiß auf Jesus selbst zurückzuführen.")

An unserer Stelle besagt das Zitat aber nur, daß zwischen Mann und Frau Einheit im Geschlechtsverkehr besteht.

57) Auffallend ist, daß Paulus nur die zweite Konsequenz mit einem Zitat stützt. Glieder am Leibe Christi wollten sie wohl alle sein.

Auch der Kyrios selbst hat es so angeordnet, daß der Verkündiger von seiner Verkündigung leben soll (1 Kor 9, 14).

Paulus hat sich seinen Lebensunterhalt mit eigenen Händen verdient, um der Gemeinde nicht zur Last zu fallen, vielleicht auch, um einem Vergleich mit den übrigen hellenistischen Wanderpredigern zu entgehen.

Was Paulus nun der Gemeinde schreibt, scheint dieser neu zu sein. Von ihm hat sie es jedenfalls nicht gehört, daß sie ihre Prediger - auch ihn, Paulus-⁵⁹⁾ zu unterhalten hat.

Will sich Paulus seiner Gegner erwehren, muß er zunächst durch den Erweis der Ebenbürtigkeit zeigen, daß er rechter Apostel ist und somit Unterhalt und andere ἐξουσίαι beanspruchen kann; dann aber, warum er auf seine Rechte verzichtet. Für seine Ebenbürtigkeit bringt Paulus zwei Argumente:

- 1) er hat den Kyrios gesehen;
- 2) er hat die Gemeinde gegründet. Die Gemeinde ist das Siegel seines Apostolats.⁶⁰⁾

Entspricht er damit den Anforderungen eines Apostels, hat er auch Anspruch auf Unterhalt.⁶¹⁾

Für die Konsequenz, daß der Lehrende von seiner Lehre lebt, bringt Paulus eine Fülle von Beispielen. Er verweist auf Petrus⁶²⁾ und die Herrenbrüder, auf die Söldner, Winzer und Schafhirten. Diese Beispiele bezeichnet er "κατὰ ἄνθρωπον".

58) Das "bin ich nicht frei?" werden wir (mit Lietzmann, S. 39) so zu verstehen haben, daß sich Paulus als Pneumatiker auch frei von den Gepflogenheiten der anderen Apostel weiß, u. a. vom Unterhaltsanspruch an die Gemeinden. (So auch Wendland, S. 53.)

59) Nur so ist es verständlich, warum Paulus seinen Gegnern in ihren Unterhaltsforderungen recht gibt. Er will ihnen an Wissen nicht nachstehen.

60) Lietzmann (S. 39) übersetzt paraphrasierend: "Wenn andere auch mir die Apostelwürde abstreiten - ihr habt sie ja an euch selbst erfahren."

61) Dann haben die Gegner keinen Vorteil Paulus gegenüber und nicht das Recht, seinen Apostolat zu bestreiten.

Diesen "natürlichen" Beispielen fügt Paulus noch eines aus dem Gesetz bei ⁶³⁾, indem er letzteres gegen das "κατὰ ἀνθρώπον" Angeführte setzt, erweitert er den Bereich seines Beispiels. Das zeigt sich in der Art, wie er seinen Adressaten seine Quelle bezeichnet: 'Im Gesetz des Mose steht geschrieben'. ⁶⁴⁾

Das folgende Zitat aus Dt 25, 4 ⁶⁵⁾ handelt vom dreschenden Ochsen, dem man bei der Arbeit keinen Maulkorb umhängen soll, ⁶⁶⁾ nicht aber vom arbeitenden Menschen. Paulus muß, soll sein Beispiel ihm nützen, es uminterpretieren. Seine Exegese leitet er durch eine rhetorische Frage ein ⁶⁷⁾, die den Schluß a minore ad maius enthält: ⁶⁸⁾ 'Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen?' ⁶⁹⁾

62) Ob hinter dem Angriff auf den Apostolat des Paulus die Kephasleute zu suchen sind (so Lietzmann, S. 39); muß bezweifelt werden; denn die Haltung des Petrus wird nur als ein Beispiel angeführt. Auch bleibt fraglich, ob Petrus als 'echter' Apostel gegen Paulus herausgestellt wurde (so Lietzmann, S. 40).

Das könnte ebenso für die Herrenbrüder behauptet werden.

63) "Pls bringt den Einwurf so wie ihn der fingierte Gegner formen würde." (Lietzmann, S. 41)

64) Wenn Paulus seine Argumentationsbasis erweitern will, muß er seine Quelle genauer bestimmen. Daß er die jüdische Dignität des Gesetzes im Blick hat, läßt sich wohl annehmen, wird aber dadurch eingeschränkt, daß das Beispiel nur eines unter weiteren ist.

65) Für $\phi\iota\mu\acute{o}\omega$ findet sich bei Paulus $\kappa\eta\mu\acute{o}\omega$. (Vgl. LXX - Rahlfs Vol. I S. 331.)

66) Zur rabbinischen Auslegung vgl. Bill III, 385 f.

67) Paulus ist sich wohl dessen bewußt, daß seine so gestellte Frage eine zustimmende Antwort finden wird.

68) Vgl. dazu Bill III, 385 (aus B M 88 b). "Wenn das vom Ochsen gilt, in bezug auf den du das Verbot des Maulverbindens empfangen hast, darfst du das dann vom Menschen sagen, bei dem du das Verbot betreffs des Verbindens seines Mundes nicht empfangen hast? Man sollte beim Menschen das Verbot, ihm den Mund zu verbinden, durch einen Schluß vom Leichterem auf das Schwerere vom Ochsen aus folgern: wenn dir beim Ochsen, bei dem dir nicht befohlen ist, ihn am Leben zu erhalten, verboten ist, ihm das Maul zu verbinden, ist es dann nicht recht, daß dir beim Menschen, den am Leben zu erhalten dir geboten ist, verboten sei, ihm den Mund zu verbinden? ..."

69) So übersetzt Lietzmann (S. 40) treffend.

Eine abstrahierende Antwort liegt auf der Hand:

δι' ἡμᾶς ⁷⁰⁾ γὰρ ἐγράφη, ὅτι ⁷¹⁾ κτλ.

Durch allegorische Auslegung ⁷²⁾ eines Gebotes aus dem mosaischen Gesetz gewinnt Paulus neben den natürlichen ein "höheres" Beispiel für den Unterhaltsanspruch eines Apostels. ⁷³⁾ Er will durch seine allegorische Auslegung eine bestimmte Dignität des Gesetzes festhalten; denn es fällt auf, daß Paulus das Gesetz des Mose nicht "κατὰ ἄνθρωπον" versteht. Das trifft aber nur für das zitierte Gebot zu, da sich daran eine Frage schließt, die die folgende (allegorische) Interpretation einleitet. Paulus kann mit einer zustimmenden Antwort auf seine rhetorische Frage rechnen und somit die Qualität des Gesetzes auf seine anschließende allegorische Interpretation übertragen. Erst dadurch gewinnt sein weiteres, nicht natürliches Beispiel an Bedeutung.

70) Bultmann (NT-Theologie, S. 44) sieht hinter dem δι' ἡμᾶς κτλ. eine Form des Weissagungsbeweises. So auch Wendland (S. 53) "Für ihn (erg.: Paulus) greift das Wort der Schrift immer über seinen ursprünglichen geschichtlichen Sinn hinaus auf die Christenheit oder auf die Endzeit (vgl. 10, 11)." Hier wird aber übersehen, daß es sich um eine alltägliche jüdische Auslegung nach dem Schlusse a minore ad maius handelt.

71) Der anknüpfende ὅτι-Satz enthält weitere Beispiele: Der Pflügende hofft auf Ertrag, der Dreschende auf Ausbeute. Paulus will durchaus weiterzitieren (gegen Kuß, S. 155), aber erst mit dem ὅτι-Satz (mit Wendland, S. 53).

72) Zur Allegorie dieser Stelle vgl. Lietzmann, S. 41; Kümmel, S. 180 zu S. 41 Z. 14; Goppelt, Art.: Allegorie in: RGG ³ Bd. I Sp. 239 und besonders Bill III, 385 - 399.

Durch die allegorische Auslegung wurde der Inhalt des Gesetzes vergeistigt, der Einzelbuchstabe immer bedeutungsloser. (Diese, den Buchstaben ignorierende Allegorie stieß bei den Rabbinen auf Ablehnung.)

Durch diese Exegese soll der Literarsinn kanonischer Texte umgangen werden.

73) Vgl. dazu auch Bill III, 386

Liegt Paulus aber an der Intensivierung eines seiner Beispiele gegenüber den anderen, tritt die Frage nach der Geltung des Gesetzes für den Christen nicht in den Blick. Denn den Adressaten trifft nicht das Gebot der Tora über den dreschenden Ochsen, sondern seine allegorische Interpretation. Diese wiederum hätte, isoliert von dem jetzigen Kontext, keinerlei begründende Funktion. Erst die Auseinandersetzung in Korinth veranlaßt Paulus, ein Gebot aus der Tora anzuführen, das aber über die Situation hinaus - der Auseinandersetzung mit den Gegnern über den Unterhaltsanspruch - keinerlei Bedeutung hat. Es läßt sich also hinter dem "um unseret willen geschrieben" kein hermeneutisches Prinzip des Paulus im Umgang mit der Schrift für die Christen erkennen.⁷⁴⁾

e'. 10, 1 - 13

Der Abschnitt 10, 1-13 findet seinen Rahmen auf der einen Seite in 9, 24-27, auf der anderen Seite in 10, 12-13. Im Vorstück hatte Paulus sein Verhalten als beispielhaft herausgestellt und am Wettkämpfer illustriert: Alle streben nach dem Ziel, doch nicht alle erringen den Kampfpriest. Um ihn aber zu erlangen, stählt er seinen Körper, damit er nicht nur andere zum "Training" anleite, selbst aber "lasch" bleibe. Das Beispiel endet mit einer Warnung an den Verkündiger vor allzu großer Selbstsicherheit. In 10, 12-13 schließt Paulus mit einer weiteren Warnung vor selbstsicherem Verhalten, nun aber ist sie an die gerichtet, die sich in der Gemeinde so benehmen.⁷⁵⁾

Wie paßt nun 10, 1-11 in diesen vorgegebenen Rahmen? Ist auch das alttestamentliche Beispiel auf diese Warnung vor allzu großer Selbstsicherheit zugeschnitten?

74) Gegen Bultmann, NT-Theologie, S. 44; Kuß, S. 154; Wendland, S. 33

75) "Der δοκῶν ἐστάναι ist der heilsgewisse 'Gnostiker' von 6, 12; 8, 1.10." (Lietzmann, S. 47)

In den Vv. 1-4 berichtet Paulus der Gemeinde über die Wüstenwanderung des Volkes Israel. Den Korinthern scheint unbekannt zu sein, was Paulus von seinen ⁷⁶⁾ jüdischen Vätern erzählt. ⁷⁷⁾ Ihm liegt nun nicht an einer genauen Wiedergabe der alttestamentlichen Geschichte, sondern er berichtet so, daß seinen Hörern verständlich wird, worauf es ihm dabei ankommt: Haben auch die jüdischen Väter die beiden christlichen Gaben ⁷⁸⁾ Taufe und Abendmahl gehabt, so sind sie d e n n o c h umgekommen.

Damit sein Beispiel diese paränetische Aufgabe gegen eine sakramentale Selbstsicherheit leisten kann, sucht Paulus nach Entsprechungen für Taufe und Abendmahl in seinem benutzten Material. Er findet, daß die Taufe auf Christus, der vollzogenen Taufe auf Mose in Wolke und Meer; das christliche Abendmahl wohl dem Manna - Paulus nennt es nicht - und dem Wasser aus dem Felsen entsprechen. Um die Situation in der korinthischen Gemeinde zu treffen, interpretiert er Brot und Wein als:

- 1) "und alle haben dieselbe geistliche Speise gegessen";
- 2) "und alle haben denselben geistlichen Trank getrunken".

Diese Ausdrücke sind vom christlichen Abendmahl aus gebildet. ⁷⁹⁾

76) Paulus redet hier als Jude von seinen Vätern. Es darf deshalb nicht vorschnell vom geistigen Israel gesprochen werden. (Gegen Goppelt, Typos, S. 174.)

Ähnlich urteilt Lietzmann, S. 45: "οἱ πατέρες ἡμῶν Pls redet vielleicht wie Rm 4, 1 als Jude; wahrscheinlich aber faßt er (wenn auch nicht genauso wie Rm 4, 11) das Volk Israel als Vorläufer resp. Prototyp des Christenvolkes."

Lietzmann verweist auf Heinrici, der von Clem 4, 8 aus argumentiert. Doch liegt zwischen beiden Briefen eine Zeit von rd. 40 Jahren. Diese darf auch bei einer vergleichenden Exegese nicht ignoriert werden.

77) Das "ich will euch aber nicht in Unkenntnis darüber lassen" (V. 1) weist darauf hin, daß Paulus in dem folgenden Abschnitt etwas Unbekanntes berichten will.

78) Wir sprechen hier besser von Gaben als von Sakramenten, um nicht ein späteres Sakramentsverständnis, das Paulus in seinen Anfängen abwehrt, vorauszusetzen.

79) So auch Wendland, S. 58

Damit aber kein Zweifel bestehen bleibt, daß es sich bei den Vätern "wirklich" ⁸⁰⁾ um das christliche Abendmahl handelte, kennzeichnet er den Wasser spendenden Felsen ⁸¹⁾ als Christus ⁸²⁾.

Mit 10, 6 beginnt die paulinische Paränese an Hand des alttestamentlichen Materials. ⁸³⁾ Hatten auch die Väter Christus bei sich (als Wasser spendenden Felsen), starben doch viele in der Wüste. T r o t z der Gaben, Taufe und Abendmahl erreichten sie ihr Ziel nicht. D a s s o l l d e r G e m e i n d e a l s W a r n u n g d i e n e n. ⁸⁴⁾

-
- 80) "Das tertium comparationis ist das Eingeschlossenwerden in Feuchtigkeit, die Verhüllung durch Wasser (denn 'naß' sind die Israeliten ja eben nicht geworden)." (Lietzmann, S. 44) Goppelt (Typos, S. 174) nennt als tertium comparationis "die für den Heilsstand Israels grundlegende Bedeutung jener 'Rettung' am Schilfmeer." Scheint nicht vielmehr das tertium comparationis allein in dem, ἐβαπτίσαντο zu liegen? Hier besteht doch wohl nur äußere Analogiebildung zu der Taufe auf Christus (Goppelt, ebd., hält allerdings auch an einer sachlich begründeten Analogie fest, damit die Verfehlungen der Israeliten nicht abgeschwächt werden.)
- 81) "Die Legende, ein Felsen sei dem Volke Israel auf der Wandschaft gefolgt, ist in der Tradition der Rabbinen noch nachweisbar." Lietzmann, S. 45 zu V. 4b. Vgl. dazu auch Bill III, 406-408. Daß dieser Felsen auf den Messias gedeutet wurde, läßt sich nicht nachweisen. Bill (III, 408) verweist als einziges Beispiel auf Philo, der den tränkenden Felsen = Weisheit = Logos versteht.
- 82) "Jene Taufe und jenes Abendmahl waren wirkliche 'Sakramente', denn der Felsen Horeb, der den Zug des Volkes wunderbar begleitete und die Him- / melsspeise immer weiter spendete, war niemand anders als präexistente Christus selbst." (Lietzmann, S. 44/45) Es ist aber überaus fraglich, ob Paulus hier des präexistenten Christus bedarf, da durch seine Interpretation allein das alttestamentliche Beispiel g e g e n w ä r t i g wird.
- 83) Lietzmann (S. 47) spricht von der "Nutzanwendung" des Materials.
- 84) Lietzmann (S. 45) paraphrasiert treffend: "Pls sagt fein, 'das wollen wir uns zur Warnung dienen lassen'."

Paulus bezeichnet seine paränetischen Personen als τύποι ⁸⁵⁾
 Damit will er nicht die Methode seiner Schriftbenutzung angeben,
 sondern sein paränetisches Ziel: Stellt er der Gemeinde τύποι
 vor Augen, ruft er sie durch diese zum μιμεῖσθαι auf, wobei
 auch nicht nachahmenswerte τύποι vorgestellt werden können. ⁸⁶⁾

Wie nun dieses negative Verhalten der jüdischen Väter auf
 die Gemeinde warnend wirken soll, führt Paulus in 10, 6 ff. aus:
 Sie sollen nicht das Schlechte tun, wie ⁸⁷⁾ es jene taten. Sie
 sollen nicht Götzendiener sein wie jene. Für diesen Götzendienst
 der Väter bringt er ein Beispiel: "Das Volk setzte sich, um zu
 essen und zu trinken, sie standen auf, um zu tanzen" (10, 7). ⁸⁸⁾

85) Lietzmann meint, in 10, 6.10 werde das Wort τύπος zum
 technischen Ausdruck der allegorischen Exegese entwickelt.
 "Die at. Ereignisse sind nicht um ihrer selbst willen ge-
 schehen, sondern haben Ereignisse der messianischen End-
 zeit vorgebildet." (S. 47) Lietzmann kommen aber selbst Be-
 denken, ob Paulus den Begriff τύπος in diesem technischen
 Sinne gebraucht habe; denn: "es ist vor ihm (erg.: Paulus) so
 nicht nachzuweisen", wohl aber bei Barn und Herm, also erst
 in einer Zeit, da man sich als "Kirche in der Zeit" verstand.

Goppelt (S. 176) geht in seiner Beurteilung des paulinischen
 Schriftgebrauchs über Lietzmann hinaus: "τύπος bedeutet
 hier nicht wie sonst verschiedentlich bei Paulus (Verw.:
 1 Thess 1, 7; 2 Thess 3, 9; Phil 3, 17 vgl. 1 Tim 4, 12; Tit 2, 7;
 1 Petr 5, 3) vorbildliches Beispiel im allgemeinen Sinn,
 sondern heilsgeschichtliche Vorausdarstellung des Kommenden:
 Durch sein Verfahren mit den 'Vätern' (10, 1), dem ersten
 Gottesvolk, will Gott dem Gottesvolk 'am Ende der Zeit'
 kundgeben, was es von ihm zu erwarten hat. Darum wurden
 diese Ereignisse aufgezeichnet (10, 11)."

Reflektiert Paulus hier darüber, daß sich an den Korinthern
 etwas 'erfülle', was Gott am Volke Israel 'vorabgebildet'
 habe? Ist es Paulus nicht selbst, der die Korinther mahnt,
 ohne dabei an Gott zu denken?

86) Wendland (S. 58 f.) spricht zwar von Anwendung und Warnung
 des alttestamentlichen Beispiels, setzt es aber mit Röm 5, 14
 gleich: dort sei Adam Vorbild des Messias, wie hier Israel
 für die Gemeinde. "Der Ausdruck bezeichnet also Ereignisse,
 welche in der Geschichte der Menschheit oder / Israels End-
 zeitliches 'vorbilden'." (S. 58/59) Wird aber der paränetische
 Charakter des Beispiels nicht durch eine solche Interpre-
 tation bedeutungslos?

87) Die Analogien von 'damals' und 'heute' kennzeichnet Paulus
 durch das καθὼς ἐκεῖνοι.

In 10, 8 warnt er noch einmal vor der Hurerei mit dem Hinweis, daß damals 23 000 ⁸⁹⁾ an einem Tag dahinstarben.

Die Vv. 9-10 enthalten Warnungen; (in Analogie zu damals) auch jetzt den Kyrios nicht zu versuchen und nicht zu murren.

In V. 11 faßt Paulus die Funktion seines Schriftgebrauches zusammen: Das, was den jüdischen Vätern damals widerfuhr, dient zugleich (τυπικῶς) ⁹⁰⁾ der Warnung für die, die angesichts der hereinbrechenden Parusie ⁹¹⁾ unter den gleichen Bedingungen leben. ⁹²⁾

Wollen wir also das Anliegen des Paulus sachgemäß verstehen, dann dürfen wir ihm nicht auf gewisse Schemata festlegen, sondern müssen immer im Blick behalten, daß er die Korinther ermahnen, warnen, vom selbstsicheren Weg zurückhalten will.

Zu diesem Zweck "findet" Paulus im Alten Testament Beispiele, die er so paraphrasiert, daß sie genau den Problemen der augenblicklichen Situation entsprechen. Was dann seine Adressaten beeinflussen soll, ist dieses ihrer Lage gemäße damalige Handeln von Menschen. Nicht ein Gebot, nicht ein Heilsplan Gottes soll sie umstimmen, sondern das Vorgelebte von denen, die ihnen in ihrer augenblicklichen Lage glichen.

88) Im alttestamentlichen Kontext geht es kaum um die Bezeichnung des Götzendienstes. Paulus liegt an den drei Verben essen, spielen und trinken, mit denen er auf die korinthischen Tempelmahle anzuspielden scheint.

89) "Die Targumim und Midraschim lesen überall nach Num 25, 9 die Zahl 24 000." (Bill III, 410) Lietzmann (S. 47) vermutet deshalb einen Gedächtnisfehler bei Paulus.

90) Das Wort treffend zu übersetzen, ist deshalb schwierig, weil es immer zugleich das Handeln des Menschen impliziert.

91) Τέλος meint primär "Ende" (Bauer, Art.: τέλος Sp.1605 ff.) ist dieser Endpunkt genauer festgelegt, dann bedeutet es "Ausgang". Nach dem paulinischen Zeitverständnis kann damit nur die Parusie gemeint sein.

92) Ein Charakteristikum der Interimsethik ist das Desinteresse an Geboten. Ermahnt wird mehr durch Beispiele, die die Situation des Angesprochenen treffen.

Über drei Gedanken reflektiert Paulus nicht:

- 1) Die damaligen Geschichten besitzen normativen Charakter, weil sie in der Schrift stehen.

J. Müller (Die Auslegung alttestamentlichen Geschichtsstoffs bei Paulus (Diss.) Halle 1960, Selbstanzeige in: ThLZ 86, 1961, Sp. 789) argumentiert in 1 Kor 10, 1-13 vom Offenbarungswort der Schrift aus: "So wird die typologische Methode des Paulus von dem Hintergrund des rabbinischen Verfahrens her verstanden, alttestamentlichen Geschichtsstoff analog auf geschichtliche Zusammenhänge der Gegenwart oder Zukunft zu beziehen, wodurch sowohl der alttestamentliche Stoff ausgedeutet werden als auch die gegenwärtige Geschichte eine bestimmte Interpretation erfahren kann." Hier erhebt sich aber die Frage, ob Paulus die korinthische Situation nach dem alttestamentlichen Material interpretiert oder nicht vielmehr die alttestamentliche Geschichte der augenblicklichen Lage in Korinth entsprechend "anpaßt" ! Nach Müller ergebe sich aus 1 Kor 10, 1 f.: "Diesen Bezug kennzeichnet Paulus im Zusammenhang der Verwendung dieser Methode in 1. Kor. 10, 1-11 durch den Begriff 'Typos'." Was versteht Paulus aber unter diesem Begriff? Nach unserer Meinung will er mit seinen Typoi unterweisenden Einfluß auf einen Mißstand in der Gemeinde in Korinth nehmen. Müller deutet den Begriff Typos: "Die Verwendung des Begriffs in 1. Kor. 10, 6.11 entspricht formal der Bedeutung bei Philo im Sinne von 'Form' sowohl eines Urbildes als auch eines Abbildes. Seine hermeneutische Fassung erhält bei Paulus aber einen ganz neuen Sinn, insofern sie geschichtlichen Beziehungen gilt. Konstitutiv für die hiermit bezeichnete Methode ist weder die Steigerung (so Goppelt) noch die Wiederholung im Sinne eines zyklischen Zeitverständnisses in eschatologisierter Form (so Bultmann), sondern es geht hier (im Unterschied zu den Formen der späteren Entwicklung dieser Methode) um die 'Vor-abbildung' gegenwärtiger Zusammenhänge durch analoge alttestamentliche Ereignisse, Darin kommt zugleich ein wesentliches theologisches Anliegen des Paulus zur Sprache. Denn Gottes Handeln in der Geschichte wird hier in seiner Ordnung und d.h. für Paulus in der Bindung an seine Zusagen, in der Treue zu seinem Wort sichtbar gemacht. So ist es Gott selbst, der die Typosbeziehung setzt, insofern sein Offenbarungswort (nämlich die 'Schrift') diese vollzieht." Da Paulus das "vor-abgebildete" Material aber nur zu parännetischen Zwecken benutzt, kann kaum - für Paulus - davon gesprochen werden, daß Gott die Typoi setzt, vielmehr ist es Paulus, der von der augenblicklichen Situation in der Gemeinde ausgeht und sein "gefundenes" Beispiel auf diese vorgegebene Situation zuschneidet. Über eine Ordnung im Handeln Gottes reflektiert er noch nicht, da er zu situationsgefangen ist.

2) Mit dem Wüstenvolk beginne eine Heilsgeschichte Gottes.

Goppelt geht über das Ordnungsdenken (so Müller) weit hinaus und argumentiert von einem Heilsplan Gottes aus:

"Hier (erg.: 1 Kor 10, 1 ff.) sind alle für eine ntl Typologie als wesentlich erkannten Momente gegeben: Es handelt sich bei Typ und Antityp um das Gottesverhältnis betreffende Ereignisse; jene geschahen in der vorbildlichen Heilszeit, diese in der Endzeit. Daraus ergibt sich von selbst die nicht besonders unterstrichene typologische Steigerung." (Geht es Paulus dann doch nicht nur um Analogien?)

"Der Typus soll nach Gottes Setzung auf den kommenden Antitypus weisen - natürlich nicht auf diese bestimmten Verhältnisse in Korinth; was Paulus der Gemeinde Christi, 'wie sie zu Korinth ist', sagt, gilt ja der ganzen ἐκκλησία." (Typus, S. 176)
Wenn Goppelt für Paulus ein Denken auf die Zeit der Kirche hin annimmt, kann er freilich von der konkreten Situation, die ihn sein alttestamentliches Beispiel finden läßt, absehen. Nur konnten wir in 1 Kor 10, 1-13 nicht erkennen, daß der paulinische "typologische Horizont" über die Gemeinde in Korinth mit ihrem Problem hinausreicht.

3) Damals sei der Wüstengeneration etwas geweissagt, was sich in der Endzeit an den Christen erfülle.

Bultmann (NT-Theologie, S. 44) sieht hinter dem "um unseret willen geschrieben" das Prinzip des Weissagungsbeweises formuliert. Es läßt sich aber nicht zeigen, daß Paulus in diesem Abschnitt zu apologetischen oder missionarischen Zwecken sein alttestamentliches Beispiel benutzt; wollte er mit diesem Material Gemeinden 'erbauen', dann müßten es schon judenchristliche ein, die um den "Wert" der Weissagungen wüßten. So läßt sich nicht erhärten, daß Paulus Geschichtsbetrachtungen anstellt; wie die paränetische Verwendung des alttestamentlichen Geschichtsstoffes zeigt, denkt Paulus noch nicht über die konkrete korinthische Situation hinaus und woran es ihm mangelt, ist die theologische Reflexion.

f. 10, 18 - 22, 26

In 10, 14 nimmt Paulus das Stichwort des Kp. 8 wieder auf: Götzendienst.

Hat die Gemeinde beim Abendmahl Tischgemeinschaft mit dem Kyrios, so beim Götzenmahl mit den Dämonen. Paulus verweist auf das Volk Israel.⁹³⁾ Ihre Opfermahle sind Gemeinschaftsmahle. In der Art der Diatribe⁹⁴⁾ fragt er weiter, ob nun

93) "Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα hier = das 'natürliche Israel'." (Lietzmann, S. 48)

94) Durch eine geschickte Frage will sich Paulus vor Mißverständnissen schützen. (So auch Lietzmann, ebd.)

Götzenopfer oder Götzen etwas bedeuten. Über sie will er keine Urteile fällen, vielmehr was geopfert wird, wird Dämonen und nicht Gott dargebracht.

Wer ist Subjekt des Satzes? Spielt Paulus in V.20a auf Ps 105, 37 LXX an, dann ist es Israel. ⁹⁵⁾

Vom paulinischen Kontext aus gesehen können aber nur die Heiden, die Korinther, die Götzenopfer darbringen, die den Dämonen Opfernden sein. Denn hieße es: Israel opfert den Dämonen, bestünde keine Verbindung zu dem Folgenden: Ich will aber nicht, daß ihr - d.h. ihr Korinther - Gefährten der Dämonen seid. Eine Beziehung zwischen den Korinthern und dem Israel κατὰ σόφα im Bezug auf das Götzenopfer ist nicht zu erkennen. ⁹⁶⁾

In V. 18 will Paulus durch seinen Hinweis auf das "natürliche Israel" allein das „Anteil haben“ der Opfernden am Opfermahl aufzeigen. So kann V. 20a nicht als Anspielung auf Ps 105, 37 verstanden werden, wohl aber als alttestamentliche Wendung, die beliebig, auch gegen ihren Ursprung, benutzt werden kann.

Ebenso läßt sich bei dem als Anspielung gedruckten V. 10, 26 eine Beziehung zu Ps 23, 1 LXX ⁹⁷⁾ nicht erkennen, auch wenn die einzelnen Wendungen an alttestamentliche Entsprechungen anklingen. Die Aussage ist allein am Kyrios Christos orientiert. Sie ist wohl durch den Einfluß der synagogalen Liturgie auf Paulus bedingt.

g'. 11, 25

In der vorpaulinischen Formel des Abendmahls ⁹⁸⁾ wird das καὶ νῆ διαθήκη des Becherwortes vom Nestle-Text als Anspielung

95) (Vgl. Rahlfs, LXX Vol.II, S. 118.) Nach Ps 105, 37 LXX sind es die Israeliten, die von Jahwe abgefallen sind und den kanaanäischen Göttern ihre Söhne und Töchter opfern.

96) Einige Handschriften ergänzen deshalb τὰ ἔθνη p 46 pl lat sy.

97) Vgl. dazu Rahlfs LXX Vol. II, S. 22.

98) Zur Literatur vgl. Schweizer, Art.: Abendmahl I, in: RGG ³ Bd. I Sp. 20 f.

auf Ex 24, 8 verstanden.

Ein Vergleich der marcinischen und vorpaulinischen Formel zeigt, ⁹⁹⁾ daß die von Paulus gebotene Formel noch auf die Einheit einer Gesamtmahlzeit hinweist (vgl. das μετὰ τὸ δεῖπ- νῆσαι 1 Kor 11, 25). Am Anfang und am Ende eines Sättigungsmahles verkündigt die Gemeinde, w e r sie ist, und w a r u m sie zusammenkommt. Innerhalb der Mahlzeit als Ganzes hat das Weinwort in der vorpaulinischen Formel seine Funktion: Über dem herumwandernden Becher interpretiert sich die Gemeinde als den neuen Bund.

Solange aber die Gemeinde noch im lebendigen Vollzug des Mahles steht, begründet sie ihr Feiern n o c h n i c h t aus dem Alten Testament an Hand der heilsgeschichtlichen Konzeption, die sich gegen das Judentum richtet. Sie versteht sich allein vom Kyrios Christus her und interpretiert n u r i h r T u n mit alttestamentlichen Worten, die sich als vorgeformtes kultisches Material zu weiteren religiösen Aussagen e i g n e n. Dieses Sich-Aussagen ist am Interpretationsschema von Weis- sagung - Erfüllung insofern noch nicht interessiert, als sich diese Aussagen noch im Bereich eines analogen Denkens voll- ziehen: So wie damals Gott einen Bund mit Mose (durch das Blut der Lämmer ¹⁰⁰⁾) schloß, so jetzt durch (das Blut) ¹⁰¹⁾ Christi. So läßt sich die Anspielung nur als Sprachmaterial verstehen, das nicht von seinem alttestamentlichen Kontext aus befragt werden darf.

99) Vgl. dazu Marxsen, Der Ursprung des Abendmahls, in: EvTh 12, 1952/53, S. 293-303; ders., Das Abendmahl als christologisches Problem, 1963.

100) Erst spätere Generationen gestalten (mit fortschreitender Christologie) einzelne Elemente dieses Analogiedenkens aus, indem sie u. a. die Funktion des Lammes im Alten Testament auf das Kreuz Christi übertragen und (mit Jes 53) ausmalen.

h'. 14, 20 - 22

Mit V. 20 führt Paulus den Gedanken von V. 19 weiter. Paulus schätzt die Glossolie nur als "private Andachtsübung im Kämmerlein" ¹⁰²⁾, doch in der Gemeinde redet er lieber fünf verständige Worte als zehntausend 'in Zungen'.

Mit V. 20 fordert er nun die Gemeinde auf, nicht an diesem Verstande, der ein vernünftiges Reden bewirkt, unmündig zu werden. Darin sollen sie sich gerade als vollkommen erweisen! ¹⁰³⁾ Denn daß die Glossolie nicht Kennzeichen der Gläubigen ist, sagt auch der Kyrios: "Durch die Glossolie und Lippen anderer werde ich zu diesem Volke reden ¹⁰⁴⁾, und es wird in dieser Weise nicht auf mich hören." (10, 21)

Das Zitat erhält seinen Sinn durch V. 22. ¹⁰⁵⁾ Mit Hilfe eines Schriftwortes als Kyrios-Spruch weist Paulus der Glossolie den rechten Ort in der Gemeinde zu. Dies zeigt sich darin, daß er in seinem Zitatbeispiel ¹⁰⁶⁾ die "anderen" als die Zungenredner in der Gemeinde versteht und mit "diesem Volk" die Korinther selbst meint.

Ihnen soll also deutlich werden: Betreiben sie die Glossolie, verstehen die gläubigen Hörer den Kyrios nicht. Nur auf die Ungläubigen können die Zungenredner Eindruck machen.

101) Jes 53 als Interpretationsmaterial ist aber erst dann geeignet, wenn die Vorstellungen der fortschreitenden Christologie, die das Material aufnehmen können, entwickelt sind: a) Das Abendmahl wird in Analogie zum Passamahl gedeutet; b) Christus wird in Analogie zum παῖς θεοῦ gesehen.

102) Lietzmann, S. 72

103) Lietzmann (S. 73) meint, Paulus benutze hier τέλειος = Erwachsener als Gegensatz zum Kindersinn. Dann wäre aber das Streben nach der Glossolie kindlich. Erwachsen-sein und Kind-sein können aber nur Chiffren für bewußtes und unbewußtes Vollkommen-sein bedeuten.

104) Die Frage nach dem Subjekt des λαλήσω beantwortet Paulus mit λέγει Κύριος. In der Regel wird der Ausdruck als neum jahwae übersetzt und zu dem Zitat gehörig verstanden. Wozu leitet Paulus aber dann noch das Zitat ein mit "in dem Gesetz steht geschrieben"?

Wir müssen den Zusatz `λέγει Κύριος` zur Einleitungsformel noch genauer prüfen. Wir warnten davor, diese Ergänzung vorschnell als neum jahwae abzutun.

Ellis 107) untersucht die Formel an Hand des ganzen Neuen Testaments und kommt bei Paulus zu dem Ergebnis: "That he introduced a double IF into his quotations sporadically and apparently without any reason is one of the least likely explanations of the matter." 108)

In der Tat findet sich der Zusatz λέγει Κύριος bei Paulus nur dreimal 109), doch nicht ohne Sinn. Jedesmal wird das Subjekt des Zitates, das ohne den Zusatz nicht eindeutig wäre, genauer bestimmt. Wenn Paulus sich hier einer "characteristic phrase of prophetic pronouncement" 110) bedient, ist zugleich zu bestimmen, wen er für seine Entscheidung anrufen will: den Gott des alttestamentlichen Propheten, dessen Formel er sich bedient oder den Kyrios Christus. Da Paulus an keiner Stelle seine Zitate mit λέγει θεός einführt, können wir hinter dem λέγει Κύριος nur den Ausspruch des Kyrios Christus, als Herrn der Gemeinde sehen. Damit gestaltet Paulus das alttestamentliche neum jahwae, beeinflusst durch die Übersetzung des Namens Jahwe mit Kyrios in der LXX, in ein λέγει Κύριος um.

Welche Funktion des Zitates läßt sich nun erkennen? In sprachlicher Ablehnung an die alttestamentlichen Prophetensprüche richtet Paulus an die Gemeinde ein aus der Schrift genommenes Kyrioswort: Wer mit Zungen redet, bringt die Gemeinde nicht zum Hören auf den Kyrios.

Folgendes wird daran deutlich: Woher auch immer seine Zitate stammen, Gewicht haben allein ihre gedeuteten, auf die jeweilige Situation der Gemeinde zugeschnittenen Inhalte. Dieses unreflektierte Hinübernehmen alttestamentlichen Spruchgutes hat seine Ursache in dem paulinischen Desinteresse an den Kontexten seiner Zitate und dem `Gefangensein` in seiner jeweiligen konkreten Situation.

105) So auch Wendland, S. 86.

106) "Brauchbar erschien dem Pls das Zitat, weil darin ἑτερόγλωσσος vorkam, was er auf Glossolalie deutete." (Lietzmann, S. 73)

107) Paul's Use of the Old Testament, 1957, S. 107-113

108) a. a. O. S. 110

109) Röm 12, 19; 13, 11; 1 Kor 14, 21

110) Ellis, ebd

c. Kp. 15

a. 15,1 - 4

Paulus und seine Gegner unterscheiden sich in ihren eschatologischen Voraussetzungen. Lebte Paulus εἰς τὸ τέλος - ganz im Blick auf die Parusie -, so teilen die Gegner seine Naherwartung nicht.

Die gegnerische Konzeption zeigt sich auch in der Leugnung der Auferstehung.

Die paulinische Apologie der leibhaften Auferstehung ¹¹¹⁾ wird durch eine Zeugenkette eröffnet. Ihr voran gehen zwei Aussagen über Tod und Auferstehung Christi. ¹¹²⁾, an die jeweils ein ἡ κατὰ τὰς γραφάς angefügt ist. Worauf beziehen sich diese Zusätze? Gehörte der erste nur zu dem gestorbenen, dann wäre es bedeutungslos; denn den Tod eines Menschen kann man als Faktum feststellen. Der Vorgang allein soll also kaum durch das nach der Schrift näher bestimmt werden. Unsere Vermutung bestätigt sich daran, daß ein Zusatz zu dem begraben fehlt. Wir werden deshalb auch für den dritten Vorgang auferstanden annehmen müssen, daß ihm allein das nach der Schrift nicht gelten soll.

Das κατὰ τὰς γραφάς bezieht sich vielmehr auf die Aussagen, die zu Tod und Auferstehung Christi gemacht werden:

- 1) Daß an Christi Tod die Sündenvergebung verkündigt wird, ist nicht "aus der Luft gegriffen", sondern entspricht dem inhaktlichen Bereich ¹¹³⁾ der Schrift.

111) Vgl. dazu Conzelmann, Art.: Auferstehung, in RGG ³ Bd. I, Sp. 700; v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SHA 2. Aufl. 1958, S. 8 ff.; Graß, Ostergeschen und Osterberichte, 2. Aufl. 1962, S. 95 ff.

112) Die Formel wird wohl nur wegen ihres Stichwortes ἐγήγερται von Paulus zitiert worden sein; denn daß ὡφθῇ Christus leibhaftig auferstanden ist, wird durch das gestützt.

113) So Bauer, Art.: κατὰ II, 5 Sp. 804 f.

2) Daß Christus am dritten Tage auferstanden ist, wird aussagbar innerhalb dieses Bereiches der Schrift.

Die interpretierenden Aussagen zu Tod und Auferstehung Christi mit den Zusätzen 'nach der Schrift' sind nur innerhalb eines analogen Denkens verständlich, indem von einem 'Jetzt' auf ein 'zuvor Gesagtes' geschlossen wird. "Auch die Schrift sagt schon, daß ...". Die Formel *κατὰ τὰς γραφάς* will nicht auf bestimmte alttestamentliche Stellen verweisen, aus denen abzulesen ist, daß Christus sterben mußte, daß er auferstehen mußte, wie dieser Tod für die Menschen sich auswirken mußte; es wird noch keine Erfüllung als konstaterbares Ereignis herausgestellt. Das 'nach der Schrift' gibt an, innerhalb welchen Bereiches Tod und Auferstehung Christi gedeutet, reflektiert und im Bezug auf die Gemeinde ausgesagt werden sollen. Die Formel, wie sie uns in der vorpaulinischen Form vorliegt, ist noch offen für spätere (christologische) "Anfüllungen".

Graß (Ostergeschehen und Osterberichte, S. 262 f.) füllt das 'nach der Schrift' schon zu sehr. "Der Gedanke, der diesen Schriftbeweisen zugrunde liegt, ist im Blick auf das Ostergeschehen der: es ist von Anfang an im Heilsplan Gottes vorgesehen und lange vor seinem Eintreten geoffenbart. Ostern ist kein isoliertes Wunder wenn auch das entscheidene Wunder in der göttlichen Heilsgeschichte. Im Blick auf die Hörer des Kerygmas ist der Gedanke aber auch der: Wem nicht mehr wie den ungläubigen Juden die Decke über / dem AT liegt, sondern im Glauben fortgenommen ist (2 Kor 3, 12 ff.), dem bestätigt die Schrift, was die Apostel bezeugen, daß Christus auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht ist." (S. 262/263) Bedarf der Glaube aber des Schriftbeweises? Kann sich dieser 'Schriftbeweis' nicht nur an die ungläubigen Juden richten, die aus ihrer eigenen Schrift überzeugt werden sollen, daß Gottes Heilsgeschichte sich in der christlichen Gemeinde fortsetzt? Wenn hier ein Schriftbeweis vorliegt, dann kann er nur seinen 'Sitz im Leben' in der Apologetik gegen Juden haben. Doch fehlte dann ein wichtiges Element, das πληρωθῆ ! Es ist deshalb an dieser vorpaulinischen Formel noch nicht zu erkennen, daß Christus als Auferstandener bewiesen werden soll.

Obwohl Wegenast (Tradition, S. 59 f.) das Fehlen von Schriftbeweisen in der Urgemeinde herausstellt (S. 59, Anm. 2), sieht er hier (mit Jeremias, Art.: $\kappa\alpha\tau\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, in: ThWNT V, S. 703) eine Anspielung auf Jes 53. Das alttestamentliche Material werde nicht zur apologetischen, sondern zur eschatologischen Qualifizierung benutzt. "Durch die Wendung $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ stellt die die Formel sprechende Gemeinde das Ereignis / des Sterbens Jesu als Erfüllung der heiligen Schrift und damit als eschatologisches Heilsereignis heraus. Auch die im zweiten Teil unserer Formel berichtete Auferweckung Jesu wird durch das $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ als eschatologisches Ereignis gekennzeichnet und außerdem durch den Bericht vom Sichtbarwerden des Auferstandenen vor Petrus und den Zwölfen sichergestellt." Hier scheinen sich aber zwei Aussagerichtungen zu überschneiden: Entweder wird das Ereignis mit alttestamentlichem Material eschatologisch verkündigt, dann verlangt es die Antwort des Glaubens; oder aber es wird als eschatologisches Ereignis bewiesen, dann setzt es ein historisierendes Interesse voraus und bedarf nur der Anerkennung. Letzterer Gebrauch der Schrift läßt sich bei Paulus nicht zeigen, er beweist Jesus an keiner Stelle als den Messias; hätte es Paulus an Schriftbeweisen gelegen, hätte er die Formel sicherlich mit Zitaten erweitert.¹¹⁴⁾

Der eschatologische Charakter der Heilsereignisse wurde erst dann bewiesen, als er sich zu verflüchtigen drohte. Da das aber wiederum mit der Aufgabe der Naherwartung zusammenhing und mit einer Einrichtung der Gemeinde "auf Zeit", weist uns der Schriftbeweis in die nachpaulinische Zeit.

b'. 15, 23 - 29

In diesem Abschnitt stellt Paulus einen apokalyptischen "Fahrplan" auf: Ist das Ende gekommen, gibt Christus seine Herrschaft als Kyrios des neuen Äons an Gott wieder ab. Der Endpunkt der Herrschaft des Kyrios setzt die Überwindung aller Feinde voraus. Als letzter Feind vergeht der Tod; denn: "Alles hat er (erg.: Gott) unter seine (erg.: Christi) Füße getan." (15, 26b) Nur Gott selbst wird sich Christus nicht unterwerfen.

114) v. Campenhausen (SHA S. 11) stellt heraus, daß die Zusätze zu $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ als Zitate schwerlich aus der Schrift gewonnen werden können. "Denn hier gibt es - in den uns erreichbaren Texten - kaum ein Zeugnis, das ohne weiteres in diesem Sinne verstanden werden müßte."

Paulus sagt einmal etwas über den Herrschaftsbereich Christi, dann über das, was Gott Christus übergeben hat. Der Argumentationsgang des Paulus läßt ein bewußtes Anspielen auf Ps 109, 1 LXX nicht erkennen. Die von ihm benutzte alttestamentliche Wendung knüpft wohl besonders an das βασιλεύειν an.

Wenn Matthäus (22, 44) später Ps 109, 1 LXX messianisch versteht, dürfen wir dieses Verständnis nicht schon für Paulus annehmen.¹¹⁵⁾ Er benutzt geeignetes (hier alttestamentliches) Material, um einen theologischen Vorgang zu beschreiben.

c'. 15, 32 b

Mit der Anspielung¹¹⁶⁾ auf Jes 22, 13 übernimmt Paulus einen Trinkspruch¹¹⁷⁾, der die totale Diesseitigkeit des Sprechenden unterstreicht. Dieser Vers wird ergänzt durch einen Satz aus Menanders Komödie Thais.

d'. 15, 44 b - 49

Auf die Frage, welche Gestalt der Mensch nach der Auferstehung annehmen wird, antwortet Paulus mit einer Fülle von Beispielen. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß es immer um ein Vorher und Nachher geht und das Neue dem Vorherigen gegenüber eine aufwertendere Veränderung erfährt.

115) So dagegen Lietzmann, S. 81

116) Paulus zitiert wörtlich ohne Einleitungsformel. (Vgl. dazu J. Ziegler Isaias LXX, S. 198 zu Jes 22, 13.) Das läßt wohl auf ein bekanntes Sprichwort schließen.

117) Vgl. weitere Belege bei Lietzmann, S. 83. Zu rabbinischen Parallelen vgl. Bill III, 473. Für Paulus eröffnete sich dieses Leben, stünden die Toten nicht auf, für den Rabbinen, wüßte er das Datum seines Todes.

③

Durch das einleitende οὕτως (15, 45) weist Paulus auf sein neues Beispiel hin. Er erläutert: "gesät wird ein natürlicher Leib" als das Vorher und das "es wird auferstehen ein geistlicher Leib" als das Nachher.¹¹⁸⁾ Was nun folgt, klingt in seiner ersten Hälfte an Gen 2, 7 an.¹¹⁹⁾ Für die zweite Hälfte des Satzes, die Paulus ebenso als Zitat versteht¹²⁰⁾, läßt sich keine alttestamentliche Entsprechung finden. Wie Paulus auf sein Zitat gestoßen ist, läßt sich deutlich zeigen: Um den Begriff ψυχῇ hat er den V. 45a gebildet.¹²¹⁾ Dann wurde dieser Satz antithetisch zu πνεύμα formuliert und um diesen Begriff V. 45b geformt.¹²²⁾ Beide Hälften ordnete er dann in sein Schema Vorher-Nachher ein.

Goppelt (Typos, S. 155) dagegen interpretiert das paulinische Schema anders: "Die Unheilsmacht Adams, die dem Spätjudentum feststand (Verw.: vgl. ThWNT I, 142 f.) ist nicht nur Veranschaulichungsmittel für die Heilsmacht Christi, sondern nach ihr rufende Not und im Rahmen des ewigen Heilsplanes Gottes auf sie zielende Verheißung." Goppelt löst die Einzelzüge des Beispiels auf, verlegt den Ausgangspunkt der Argumentation in das Alte Testament und entwirft von dort auf Christus hin einen Plan Gottes, der sich nur bei Paulus nicht findet. Hier wird nach dogmatischen Entwürfen exegesiert, nicht aber nach dem, was in 1 Kor 15, 45 f. Paulus seinen Hörern sagen will.

Es fällt auf, das Paulus in seinem Beispiel Christus nicht als den ἔσχατος Ἀδάμ bezeichnet, sondern bei den Begriffen und Namen seines Beispiels bleibt. Wir werden deshalb zurückhaltend gegenüber einer Adam-Christus Typologie sein müssen. Was wir hier erkennen, ist vorerst nur der paulinische Gedanke: Der erste Mensch lebte auf Grund seiner ψυχῇ, der letzte Mensch wird 'in den Geist hinein belebt' (15, 45b). Also war zuerst das ψυχικόν, was noch aussteht, ist das πνευματικόν.

118) Lietzmann (S. 84) unterstreicht das Thetische des Satzes, der noch der Erhärtung bedarf.

119) Vgl. dazu Rahlfs, LXX Vol. I S. 3 zu Gen 2, 7.

120) Erst mit ἀλλά in V. 46 beginnt die Auslegung.

121) So auch Lietzmann, S. 85

122) Kümmel (S. 195 zu S. 85 Z. 5) hebt hervor, daß Paulus die entscheidenden Worte πρῶτος und Ἀδάμ einfügt.

Den paulinischen Schluß vom ψυχικόν zum πνευματικόν interpretiert Goppelt (Typos, S. 161) folgendermaßen: "Wie sich aus der Adam=Christus=Typologie mit heilsgeschichtlicher Notwendigkeit die Tatsächlichkeit der Auferstehung ergibt, so auch ihre leibhafte Beschaffenheit (1. Kor 15, 44-49). 'Wenn es einen psychischen Leib gibt, dann auch einen geistlichen' (1. Kor 15, 44b)." Es ist wohl sachgemäßer, wenn man diesen paulinischen Schluß primitive metaphysische Logik nennt (dadurch wird durchaus nicht die Hoffnung, die sich hinter diesem Denken des Paulus verbirgt, ignoriert), nicht aber eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit'.

Der gleiche Gedankenschluß des Paulus läßt sich auch in den Vv. 47-48 erkennen: Ist der erste Mensch von der Erde, so der zweite aus dem Himmel. Nun erweitert Paulus: So wie der Irdische, so sind auch die Irdischen, und folgert: So wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen, Paulus deutet also den Menschen der Auferstehung in Analogie zum erhöhten (Kyrios¹²³), den er aus der Überhöhung des Irdischen versteht.

In V. 49 faßt Paulus seinen Gedankengang zusammen. Sein Anliegen war nicht, der Gemeinde die Überlegenheit eines Antitypos gegenüber seinem Typos darzustellen, sondern durch sein (konstruiertes) Beispiel die Gemeinde auf ihre Auferstehung hoffen zu lassen. 124)

e'. 15, 54 - 58

Paulus nennt die letzte Stufe der Auferstehung die Verwandlung vom Vergänglichen zum Unvergänglichen, vom Sterblichen zum Unsterblichen. Auf dieser Stufe hat der Tod seine Macht verloren. Er kann denen, die die Stufe der Unsterblichkeit erreicht haben, nichts mehr anhaben. Ist das erreicht, wird das Geschriebene geschehen: "Der Tod ist verschlungen in Sieg! Wo bleibt

123) Auch hier wird der Kyrios nicht genannt, nur auf den zweiten Menschen angespielt.

Tod dein Sieg? Wo bleibt Tod dein Stachel?" (15, 54 b. 55) ¹²⁵⁾
 In Anlehnung an Hos 13, 14 ¹²⁶⁾ beschreibt Paulus einen Zustand,
 den er in der Zukunft erhofft. ¹²⁷⁾ An der Benutzung dieses
 Spruches wird deutlich, wie er sich seines Materials bedient:
 Als Wort des Trostes und der Zuversicht, losgelöst von seinem
 alttestamentlichen Kontext, spricht er es der Gemeinde zu. Was
 den Angesprochenen hoffen läßt, sind die aktuellen Vokabeln,
 nicht aber das Wissen um die Autorität eines Schriftwortes. So
 wird dieses zur Verheißung, zur *Z u s a g e*, nicht aber, ab-
 strahiert von der Existenz des Angesprochenen, zur Erfüllung,
 die ja noch ausstünde.

-
- 124) Die typologische Auslegung des Paulus kann nur von ihrem paränetischen Ziel her interpretiert werden. Einen Selbstzweck als Erweis einer Überlegenheit des Alten gegenüber dem Neuen hat die Schriftbenutzung des Paulus nicht. (Gegen Goppelt, *Typos*, S. 160 ff.)
- 125) Lietzmann (S. 88) vermutet mit Recht, daß Paulus "das Ganze für einen einheitlichen Spruch" hält. Das Mischzitat aus Jes 25, 8 und Hos 13, 14 verbindet wohl das Stichwort *θάνατος*.
- 126) Vgl. dazu Ziegler, *Duodecim prophetae*, 1943 zu Hos 13, 14.
- 127) Zum eschatologischen Verständnis dieser Stelle in der rabbinischen Literatur vgl. Bill III, 481-483.

3. Zusammenfassung

Da die Auseinandersetzung um Gesetz und Beschneidung im 1 Kor fehlt, vermuteten wir, daß Paulus seine Gegner nicht für Judenchristen hält. Wir fragten weiter, ob die Hörer dann verstehen werden, was er ihnen mit Hilfe alttestamentlicher Zitate sagen will.

Wir stellen nun fest, daß Paulus nur zweimal seine Quelle angibt (1 Kor 9, 8; 14, 21). Ihm war danach nicht daran gelegen, die Autorität seiner Quelle ins Spiel zu bringen. Paulus trägt seine Zitate im Stil der Diatribe so vor, daß allein die Inhalte den Hörer treffen sollen. Dadurch erhalten die Schriftworte den Charakter von **G o l d e n e n W o r t e n**.

Paulus läßt auch Gott und den Kyrios mit Worten der Schrift zu den konkreten Problemen in der korinthischen Gemeinde sprechen, ohne den zeitlichen Abstand seiner benutzten Worte zu reflektieren. Weil er allein an den Inhalten, nicht an ihren Kontexten orientiert ist, gewinnen seine Sprüche diese Zeitlosigkeit.

Erzählt Paulus alttestamentliche Geschichten, dann nur, um die Gemeinde zu unterweisen. An heilsgeschichtlichen Gedanken hinter seinen Beispielen ist er noch nicht interessiert, da er zu situationsgefangen ist und seinen theologischen Standort nicht in der Vergangenheit begründet, sondern er bleibt allein auf die Nähe der Parusie ausgerichtet.

Diesen paulinischen Schriftgebrauch konnten auch schriftunkundige Heidenchristen verstehen; denn von ihnen wurde nicht verlangt, die Quelle, aus der zitiert wurde, als Heilsurkunde zu schätzen. Auch erwartet Paulus nicht von seinen heidenchristlichen Hörern in Korinth, nach einem 'sensus plenior', hinter dem benutzten Schriftgut zu forschen.

Was er bei seinen Hörern voraussetzt, ist die Bereitschaft, sich von den auf ihre Situation hinzielenden Inhalten seiner Zitate treffen zu lassen, von einem verkehrten Weg abzulassen und auf einem guten Weg in rechter Weise weiterzuwandeln.

Ändert sich dieser Schriftgebrauch bei fortschreitender Auseinandersetzung mit den Gegnern in Korinth? Wird Paulus auch weiterhin Zitate als "G o l d e n e W o r t e" und paränetische Beispiele benutzen?

V. 2. KORINTHERBRIEF

1. Einleitungsfragen

Die Frage nach den Gegnern in Korinth kann nicht beantwortet werden, ohne den sog. 2 Kor zu berücksichtigen; denn durch den 1 Kor hat Paulus das Problem in der Gemeinde nicht gelöst. Die Gegner sind nicht abgezogen, sie haben weiter ihr Unwesen getrieben. Paulus schreibt erneut; doch dieser Brief umfaßt nicht den ganzen (kanonischen) 2 Kor.

Durch die Diskussionen um die Gegner des Paulus in Korinth, wurde auch die literarkritische Frage des 2 Kor weitergetrieben.¹⁾ Folgende Briefteile werden herausgestellt:

1. 2, 14 - 7, 4 (Apologie des apostolischen Amtes)
2. Kp. 10 - 13 (Tränenbrief)
3. 1, 1 - 2, 13; 7, 5 - 16 (Versöhnungsbrief)
4. Kp 8 u. 9 (Kollektenkapitel).

Bei einem Vergleich der Apologie mit dem Tränenbrief zeigt sich, daß Paulus in der Apologie die volle Gefahr der Gegner für ihn noch nicht erkennt. Er geht auf sie noch ein, ermahnt und belehrt sie, von ihrem verkehrten Tun abzulassen (3, 1-18) und bittet die Gemeinde, in seine ausgestreckte Hand einzuschlagen (6, 11-13).

Anders im Tränenbrief! Dort scheint ihm die einzige Rettung nur noch eine Rolle im Narrenkleide zu sein.

-
- 1) Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956; Georgi, Die Gegner des Paulus in 2. Kor 2, 14-7, 4 und 10-13, Diss. Heidelberg, 1958; G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten 2. Korintherbriefes, SHA 1961. Marxsen, Einleitung, S. 73 ff.
 - 2) Zu den älteren Teilungshypothesen vgl. Bornkamm, SHA S. 16-23. Kümmel (Einleitung, S. 216 f.) versucht die ursprüngliche Einheit des 2 Kor durchzuhalten: "Paulus hat den Brief mit Unterbrechungen diktiert; daher ist die Möglichkeit von Unebenheiten von vorneherein gegeben."

Chronologisch unterschiedlich wird der paulinische Zwischenbesuch in Korinth bestimmt. Bornkamm ³⁾, der den Besuch des Paulus v o r dem Tränenbrief einordnet, stellt gegen Schmithals ⁴⁾ heraus, der den Zwischenbesuch v o r der Apologie festlegt, daß in dieser nicht auf diesen angespielt wird.

Da der Besuch des Paulus nur kurz ⁵⁾ war, muß Paulus ihn unvorhergesehen abgebrochen haben. Notizen darüber finden sich aber n u r in Kp. 10-13 (12, 14. 21, 13, 2).

Bornkamm sieht den plötzlichen Abbruch des Besuches im Zusammenhang mit der erlittenen ἀδικία (2, 5 f.), Schmithals dagegen meint, Paulus könne "nur durch mangelnde Zeit oder erhebliche körperliche Schwäche daran gehindert worden sein" ⁶⁾, die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde zu ordnen. ⁷⁾

Es ist unerklärlich, warum Schmithals den sich anbietenden Zusammenhang zwischen Apologie - Zwischenbesuch - Tränenbrief auseinanderbricht.

Im Versöhnungsbrief dagegen scheint die Auseinandersetzung mit den Gegnern überwunden zu sein. Der Friede ist wieder in die Gemeinde gekehrt. Diesen Brief müssen wir als den letzten erhaltenen des Paulus an die korinthische Gemeinde ansehen.

Aus der literarkritischen Analyse ergeben sich für die Exegese folgende Konsequenzen:

Die Gegner sind so zu sehen, wie sie Paulus im Verlauf der Auseinandersetzung je erkennt. ⁸⁾ Wir dürfen sein späteres genaueres Bild, wie es sich uns in dem Tränenbrief zeigt, nicht in seine früheren Briefe vorverlegen. So ist es exegetisch nicht gestattet, Teile der Apologie vom Tränenbrief aus zu interpretieren. ⁹⁾

Wir werden die Briefteile chronologisch zu betrachten haben und fragen, welche Funktion das Alte Testament in der fortschreitenden Auseinandersetzung zwischen Paulus und seinen Gegnern einnimmt.

3) SHA S. 23 Anm. 89

4) Gnosis, S. 24 f.

5) Bornkamm, SHA S. 23 Anm. 89; Schmithals, Gnosis, S. 25

6) Schmithals, ebd.

7) Hier hat wohl Schmithals "seine Phantasie walten lassen", wie er es anderen Exegeten vorschnell unterstellt.

8) Gegen Schmithals, der durch seine vergleichende Exegese alle Situationsunterschiede nivelliert.

9) Gegen Georgi, der 2 Kor 3 vom genaueren Bild des Paulus im Tränenbrief aus exegisiert.

2. Exegesen

a. 2, 14 - 7, 4 (Apologie)

a'. Kp 3

Am Anfang der Apologie geht es um das "geeignet sein" das die Gegner zwar für sich beanspruchten, Paulus aber absprachen. Paulus gibt ihnen recht; denn ob seine *ικανότης* den Hörern zum Heil oder zum Verderben gereicht, das vermag er nicht zu entscheiden. Diese Fähigkeit besitzt er nicht ¹⁰⁾, beansprucht sie auch nicht. ¹¹⁾

Paulus gleicht nicht seinen Gegnern, die das Wort Gottes "verhökern" ¹²⁾. Das Verb *καπηλεύειν* läßt vermuten, daß Paulus seinen Gegnern Unlauterkeit in ihrer Verkündigung vorwirft. Wegen des Geldes machen sie Unterschiede. Die Bezahlung bestimmt, ob ihr Evangelium zu Gunsten oder zu Ungunsten der Hörer ausfallen soll. Gegen diese Art der Verkündigung grenzt sich Paulus durch ein zweifaches "*ἀλλά*" ¹³⁾ ab: er verkündigt "aus Lauterkeit, aus Gott, vor Gott in Christus". ¹⁴⁾

Da er keine Bezahlung fordert, läuft er auch nicht Gefahr, den Bezahlenden nach dem Munde zu reden. So kann er mit Recht die Lauterkeit seiner Verkündigung herausstellen.

-
- 10) Die Antwort auf die Frage "und wer besitzt dazu die Fähigkeit?" (2, 16) soll wohl 'niemand' oder 'wir nicht' lauten. Georgi (Die Gegner, S. 73) versucht die Antwort aus 2, 17 b zu rekonstruieren, scheint aber die Rhetorik in der paulinischen Frage zu übersehen. Paulus will nicht von seiner *ικανότης* sprechen, sondern sich von ihr, als Form der Legitimation der Gegner, distanzieren.
- 11) Windisch (S. 108) hebt den rhetorischen Charakter der dreimaligen Variation des Begriffes 'Tauglichkeit' hervor.
- 12) So übersetzt treffend Georgi (Die Gegner, S. 56). Vgl. auch Bornkamm, SHA S. 12.
- 13) Mit Bornkamm (a. a. O., S. 12 Anm. 39) sind die beiden *ἀλλά*-Aussagen nicht vergleichend, sondern präzisierend zu verstehen.

Gehört es zur *ἰκανότης* der Gegner, sich von der Gemeinde bezahlen zu lassen, so kennzeichnet Paulus dieses Verhalten als Unlauterkeit dem Evangelium gegenüber.

Den Vorwurf der Unlauterkeit gegenüber dem Evangelium scheint auch 3, 1-3 zu enthalten. An 2, 17 b anknüpfend ¹⁵⁾, greift Paulus eine weitere Eigenschaft der Gegner auf, die ihre Fähigkeit stützte: die Empfehlungsbriefe. ¹⁶⁾ "Der Brauch / Empfehlungsbriefe zu schreiben und vorzuweisen, war damals weit verbreitet." ¹⁷⁾ Paulus selbst stellt seinen Begleitern, die um die Kollekte bemüht waren, solche Begleitbriefe aus. Warum greift Paulus diese allgemeine Praxis an? Doch nicht nur, weil er selbst darauf verzichtete, seine Fähigkeiten durch Empfehlungsbriefe zu unterstreichen.

Die Herausforderung der Gegner zwang Paulus dazu, über diese Art apostolischer Legitimation nachzudenken. Ihm lag nichts daran, seinen Apostolat durch Empfehlungen anderer zu stützen. ¹⁸⁾ Jeder Einschub einer legitimierenden Instanz zwischen den Kyrios und ihn wie auch die Gemeinde bedeutete ein Rückfall in den alten Äon. Für ihn herrschte angesichts des Kyrios volle Freimütigkeit.

14) Wenn Paulus auch die Fähigkeit, wie sie die Gegner wohl für sich beanspruchen, ablehnt, so meint er nach dieser Beteuerung doch: wenn jemand eine Befähigung beanspruchen kann, dann doch eher ich als ihr!

15) Vers 3, 1 a wird als polemische Frage zu verstehen sein: "Fangen wir jetzt auch noch an, uns zu empfehlen?" Wendland (S. 115) weist auf die Ironie in der paulinischen Frage hin; Lietzmann (S. 109) dagegen meint, Paulus sei aus Korinth der Vorwurf entgegengeklungen, er preise sich selbst an.

16) Vgl. dazu Georgi, Die Gegner, S. 87-91; Bornkamm, SHA S. 12.

17) Georgi, Die Gegner, S. 88/89

18) Bei diesen Empfehlungen ist an einen gnostischen Usus zu denken, nicht an eine schriftliche Legitimation durch die Jerusalemer Urgemeinde. (So Georgi, a. a. O., S. A 65 Anm. 4 zu S. 89 gegen Käsemann, Die Legitimität des Apostels, in: ZNW 41, 1942, S. 46)

Wie argumentiert Paulus nun gegen diesen angeblichen Vorzug der Gegner? Einmal nimmt er in 3, 1 das Argument der Gegner auf und bezeichnet die Gemeinde als seinen Brief; zugleich hebt er hervor, daß er ein Empfehlen gar nicht nötig habe. Die Gemeinde als 'lebendige' Empfehlung macht jede 'geschriebene' überflüssig.

Paulus gründete Gemeinden ohne Empfehlungsbriefe, die Gegner dagegen benötigen mit Tinte Geschriebenes, um sich behaupten zu können¹⁹⁾. Er geht in seiner Dialektik noch weiter: Nicht auf steinernen Tafeln steht seine Empfehlung geschrieben, sondern in den Herzen seiner Gemeinde.

In den Vv. 3, 4-6 verbindet Paulus nun das "geeignet sein" mit dem "empfehlen" und leitet dadurch sein Mosebeispiel ein. Paulus besitzt seine *ἰκανότης* durch den Geist Gottes, nicht durch Geschriebenes. Jetzt als Christ erkennt er, daß nur der Geist lebendig macht. Dann aber tötet der Buchstabe.

19) Damit will Paulus die Gegner der Lächerlichkeit preisgeben. Das, was sie so stolz vorzeigen, ist in seinen Augen ein überflüssiges Hilfsmittel.

Die dialektischen Aussagen des Paulus dürfen nicht vorschnell auseinandergebrochen werden. Die Termini 'Geist' und 'Buchstabe' sind für Paulus *k e i n e* Zeitepochen; vielmehr stellt er Begriffspaare gegenüber:

3, 6 Buchstabe	- Geist
3, 6 töten	- lebendig machen
3, 7 Dienst des Todes	- Dienst des Geistes (3, 8)
3, 9 Dienst der Verurteilung	- Dienst der Gerechtigkeit

Eliminiert man einzelne Begriffe aus diesen in sich geschlossenen Gedankenschlüssen im Schema a minore ad maius und versucht sie theologisch zu reflektieren, erhält man ein völlig verzerrtes Bild: Nur so wird der mosaische Kult zum "Amt des Todes", zum "Henkersamt" (Windisch, S. 113). Diese Ableitungen müssen allerdings den Juden schärfstens verletzen, weil sein Kult zur "minderwertigen Existenzform eines Todesdienstes" wird. (Windisch, ebd.)

Dann kann man auch Windischs Überraschung verstehen, über das ἐγενήθη ἐν δόξῃ, denn mit θάνατος, γράμματα, λίθοι scheint δόξα unvereinbar; wenn nicht eben diese δόξα trotz 'Tod' und 'Stein' und 'Buchstaben' im heil. Buche 'bezeugt' wäre, worauf V. 7b dann eben begründend hinweist, wäre kaum zu diesem bedeutsamen Zugeständnis gekommen (vgl. Röm 7, 12.14). Die Bezeugung dieser δόξα war wohl für ihn eine Aporie, und der Zweck des Midrasch ist es, aus dem Berichte selbst die Aporie auszulösen und ihn geradezu zu einem Beweis für die Minderwertigkeit des alten und die Erhabenheit des neuen Bundes zu gebrauchen." (S. 113; so auch S. Schulz, Die Decke, S. 6)

Hätte Windisch den Schluß a minore ad maius nicht in Einzelsätze ausgedeutet, vielmehr berücksichtigt, daß der paulinische Schluß gerade von der δόξα des Mose ausgeht, nicht von der Minderwertigkeit und Paulus für die christliche (so traditionslose) Verkündigung auch eine δόξα (vom Leichterem auf das Schwerere) erweisen möchte, dann brauchte Windisch nicht für Paulus anzunehmen, daß er die Aporie der δόξα des Alten Bundes auflösen wolle. Wäre das die paulinische Absicht, fiel sein Schluß a minore ad maius zusammen, da der minor pars fehlen würde.

In V. 7 erweitert Paulus seinen Schluß, indem er beiden Teilen ἡ διακονία zufügt. Denn darum geht es ja in der Gemeinde: Die Gegner berufen sich auf Geschriebenes, auf Buchstaben und beanspruchen δόξα, doch sie betreiben einen Dienst 'zum Tode' weil ihm das πνεῦμα fehlt.

Wie aber nun diese διακονία aussieht, die sich auf Buchstaben verläßt, erläutert Paulus am Beispiel des Mose. Haben wir darnach hinter V. 7b eine Anspielung der Gegner zu sehen? ²⁰⁾ Vertreten sie die δόξα des Alten Bundes? Dagegen spricht die paulinische Polemik, die sich nicht gegen die Übernahme jüdischer Traditionen, sondern gegen die auf Empfehlungsbriefe sich stützende Selbstsicherheit richtet.

Wie ist es aber zur Verbindung von Empfehlungsbriefen und dem Beispiel des Mose gekommen? Wie wir schon im 1 Kor sahen, beriefen sich die Gegner auf Autoritäten. Es ist durchaus denkbar, daß zu diesen auch Mose gehörte, nur erkennt Paulus nicht den Traditionsanspruch hinter der Autorität des Mose ²¹⁾. Er verbindet Mose auf Grund von Stichworten mit der gegnerischen Praxis der Empfehlungsbriefe. Das läßt sich an Hand der Komposition von 3, 7-11 zeigen:

Die Verse lassen sich nur zusammenhängend verstehen. Die einzelnen Sätze sind nach dem Schema a minore ad maius konstruiert. ²²⁾ Der erste Gedankengang umfaßt die Vv. 7-9, der zweite die Vv. 10-11. Der erste Schluß ist an dem Begriff δόξα orientiert. Paulus erhofft den Dienst des Geistes, trotz fehlender Empfehlungsbriefe in Herrlichkeit. Wenn der auf Geschriebenes sich verlassende Dienst des Todes schon Herrlichkeit besaß, um wieviel mehr ²³⁾ der Dienst des Geistes. Daß aber der Dienst des Todes schon Herrlichkeit besaß, zeigt Paulus durch den Hinweis auf Mose.

-
- 20) "Denn zur Gnosis gehört auch der Wunsch nach Legitimation durch das Uralte ..." (Colpe, Art.: Gnosis I, in: RGG 3. Aufl. Bd. II, Sp. 1649)
- 21) "Den Gegnern aber mußte es zunächst einmal um ihrer Propaganda willen darauf ankommen, den Wert der Tradition aufzuzeigen, deren δόξα herauszustreichen." (Georgi, Die Gegner, S. 145)
- 22) So auch Windisch (S. 112). Doch ist Windisch zu widersprechen, wenn er meint, die Minderwertigkeit des Alten Bundes sei vorausgesetzt. τὴν καταργουμένην (3, 7b) läßt sich nicht als Minderwertigkeit übersetzen. Das Ziel der paulinischen Argumentation ist herauszustellen, daß der Dienst ohne Tafeln auch δόξα besitzt.
- 23) Der Schluß a minore ad maius darf nicht in eine Qualitätssteigerung aufgelöst werden. Vgl. dazu K.L.Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, ⁵ 1921, S. 95 f.

Der V. 7b lässt sich ohne Bruch aus dem Zusammenhang lösen.²⁴⁾
Paulus fügt ihn hier aus zwei Gründen ein:

1. Die Aussage "in steinerne Tafeln" (3, 3b) entspricht dem "auf Steinen eingemeißelt".
2. An die steinernen Tafeln war die Gestalt des Mose gebunden.

Wie Paulus sein Mosebeispiel in die Auseinandersetzung mit den Gegnern um die Empfehlungsbriefe einfügt, zeigt der Zusatz τὴν καταργουμένην in V. 7b.²⁵⁾

Daß Mose δόξα besaß, wird von Paulus also nicht geleugnet, vielmehr bezeichnet er sie innerhalb des Schlusses von dem Dienst des Todes zum Dienst des Geistes als vergängliche²⁶⁾, denn Mose verließ sich eben auf Steintafeln, auf Geschriebenes - wie die Gegner - !

24) Schulz (Die Decke, S. 16 ff.) löst den Vers aus dem Kontext, vergleicht die paulinische Anspielung mit der alttestamentlichen Selbstaussage und meint, auf Grund der unterschiedlichen Interpretation im Alten Testament und bei Paulus eine judenchristliche Zwischenschicht feststellen zu können, die Paulus - nach Schulz - als unbrauchbar ansah. "Die theologischen Aussagen dieser judenchristlichen Tradition waren für ihn längst nicht radikal und entschieden genug ..." (S. 17) Bei Schulz bleibt aber ungeprüft, inwieweit Paulus an den Kontexten seiner Anspielungen interessiert ist. Die Vermutung von Schulz träfe doch nur dann zu, wenn Paulus um den alttestamentlichen Zusammenhang wüßte.

25) Daß der Zusatz von Paulus stammt, vermuten auch Bill III, 515; Kümmel, S. 199 zu S. 111 Z. 47.

26) Das paulinische τὴν καταργουμένην ist verschieden gedeutet worden. Lietzmann (S. 113) meint: "nur der Christ (der Pneumatiker) hat das wahre pneumatische, nicht buchstäblich (V. 6) Verständnis des AT". Kann man aber die Aussagen von 3, 6 und 3, 16 so harmonisieren? Dagegen wehrt sich auch Windisch (S. 112), begründet es aber formal; 3, 6-8 sei ein geschlossener Midrasch, so daß 3, 16 nicht hinzugezogen werden kann. Wendland (S. 119) meint: "Der alte Bund wird eben nicht als der alte erkannt; Israel versteht nicht die Vergänglichkeit und den todbringenden Charakter des Gesetzes, es meint ja noch immer, aus dem Gesetzesdienst das Leben zu gewinnen." Geht es aber in Korinth um Israel oder die paulinischen Gegner? Werden nicht bei solchen Folgerungen die Gegner ignoriert?

Wir müssen das paränetische Anliegen des Paulus deutlich sehen: Er will die Leute in Korinth treffen, die sich auf Empfehlungsbriefe stützen. Sie betreiben einen Dienst des Todes, dessen Herrlichkeit vergänglich ist.²⁷⁾

Mit 3, 12 beginnt ein neuer Gedankengang. Mit "wir haben nun solche Hoffnung" knüpft Paulus an das Vorherige an. Er erhofft den Dienst des Geistes in Herrlichkeit. Diese Hoffnung, die er durch Anwenden des Schlusses a minore ad maius geweckt sieht²⁸⁾, gewährt ihm volle Offenheit.²⁹⁾

Diese Freimütigkeit des Paulus steht nun ganz im Gegensatz zum Verhalten des Mose. Denn was Mose dem Volke Israel gegenüber betreibt, ist ein Verschleierungsversuch, eben kein Handeln in voller Offenheit. Unter einer Decke verbirgt er vor den Augen des Volkes die Vergänglichkeit seiner δόξα.³⁰⁾ Da er das Volk Israel "hinters Licht führt", bewirkt er ihre Verstockung³¹⁾; das Volk aber bemerkt das "Versteckspiel" des Mose nicht. Er selbst hindert sie daran, die Vergänglichkeit seiner Herrlichkeit zu erkennen. Dieses Unvermögen, Mose zu durchschauen, lastet noch auf dem Volke, immer wenn 'Mose' verlesen wird.

27) Um es noch einmal zu betonen: Von einer Entwertung der δόξα des Alten Bundes kann an unserer Stelle nicht die Rede sein (gegen Schulz, Die Decke, S. 3), auch nicht davon, daß Paulus die Minderwertigkeit des mosaischen Gesetzes dartun wolle (gegen Lietzmann, S. 112). Zu diesen Interpretationen kann nur gelangen, wer die Situation ignoriert, in die Paulus hinein spricht. Paulus will nicht Israel treffen, sondern seine Gegner in Korinth.

28) Der Schluß lautet: Besitzt der Dienst des Todes schon Herrlichkeit, erst recht dann der Dienst des Geistes.

29) "Die Hoffnung also ist der Grund des Freimutes seiner apostolischen Verkündigung." (Wendland, S. 118)

30) Zur rabbinischen Exegese von Ex 34, 40 vgl. Bill III, 515 f.

31) Lietzmann (S. 112) dagegen meint: "Moses hätte diese Verstockung aber gar nicht nötig gehabt, denn ihr Sinn ist so verstockt, daß sie bis zu dem heutigen Tage noch nicht die Wahrheit schauen können." Es scheint aber umgekehrt zu sein.

Die paränetische Funktion der von Paulus beschriebenen Person des Mose erkennen wir wieder deutlich: Paulus warnt die Gemeinde an Hand des Mose-Beispiels, sich nicht in ähnlicher Weise - wie die Israeliten von Mose - so von den Gegnern hinters Licht führen zu lassen, die sich wie Mose auf Geschriebenes stützen. Indem Paulus aber Mose wie die Gegner charakterisiert, warnt er die Korinther vor diesen, zugleich fordert er die Gegner auf, von ihrem unaufrichtigen Treiben abzulassen.

Wie er die Gegner umstimmen will, zeigt der V. 16.

Als Subjekt des Satzes müssen wir nach dem Kontext wohl Mose annehmen. Dann will Paulus aber sagen: `Immer wenn sich Mose zum Kyrios³²⁾ wendet, wird die Decke abgenommen; denn im Angesicht des Kyrios herrscht Offenheit!

Durch diese Anspielung, daß auch Mose weiß, wann das Versteckspiel ein Ende hat, rettet Paulus das Mose-Bild. Es bestätigt zugleich unsere Vermutung, wie sehr es Paulus in seinem Beispiel allein um Situationsaussagen geht.

Die auf das unaufrichtige gegnerische Verhalten zugeschnittene Aussage des Paulus wird in der Regel aus dem Kontext eliminiert und dogmatisch weiterreflektiert. Beispielhaft ist die Interpretation von Goppelt (Typos, S. 153 Anm. 2), die für viele andere genannt werden soll: "Dem Juden ist der wahre Sinn des AT, seine Bedeutung und seine Vorläufigkeit verborgen... Von Christus her entnimmt Paulus dem AT die Heilsgeschichte und den Heilsplan Gottes, in dem der νόμος nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt." (Ähnlich auch Windisch, S. 113; Lietzmann, S. 112; Michel, Paulus und seine Bibel, S. 139)

Das Verhalten des Mose hat die Verstockung bis zur Zeit des Paulus bewirkt. Daran zeigt sich, wie sehr Paulus sein Beispiel auf die Situation in Korinth zuschneidet: Er warnt die Gemeinde, sich nicht ebenso von den Gegnern verstocken zu lassen, wie es dem israelitischen Volk durch Mose widerfährt.

- 32) Unter dem Kyrios des Zitates versteht Paulus nach dem Kontext (vgl. die Deutung in 3, 17, die Paulus anfügt) eindeutig Christus. Von dort her läßt sich auch die präsentische Form des Verbes in 3, 16 erklären.

Wendland (S. 119) folgert aus V. 16: "Allein durch Christus wird diese auf dem A. T. liegende Decke vernichtet, und also gibt es auch nur durch ihn die rechte geistliche Erkenntnis des Gesetzes und die Befreiung vom Gesetz ist." Wenn Christus aber die Erfüllung und Befreiung vom Gesetz ist, warum liest dann noch die christliche Kirche das Alte Testament? Auf diese Konsequenz versucht Goppelt (Typos, S. 153 Anm. 2) eine Antwort zu geben: "Der Geist macht 'frei' - auch gegenüber dem AT, aber dadurch, daß er an Christus bindet; denn 'der Herr ist der Geist' (3, 17)." Ist also damit das Alte Testament durch den Geist beseitigt? Keineswegs! Die Kirche hat es doch als ihr Buch übernommen, mit einem Unterschied allerdings: "Der Geist macht frei vom AT, sofern es tötender und knechtender Buchstabe (γράμμα vgl. 3, 6), von außen an den Menschen herangebrachte Satzung ist; das ist es ja für den Juden durchweg." Man könnte beinahe fortfahren: Und alles, woran der Jude hängt in seiner Tradition, muß für den Christen überwunden sein. Was der Christ aber aus der jüdischen Tradition übernommen hat, für das hat der Jude nie ein rechtes Verständnis besessen. Der Sinn dieser Tradition muß einem Juden verschlossen bleiben, er könnte sie ja sonst den Christen mit Recht streitig machen und seine Schrift zurückverlangen! ...

b'. 4, 13 - 14

Das Zitat in 4, 13 (nach Ps 115, 1 LXX) ist in einen Satzzusammenhang eingeschoben. Das durch κατὰ τὸ γεγραμμένον eingeführte "ich glaube, deshalb rede ich" wird durch einen entsprechenden präsensischen Satz ergänzt: "und wir glauben, deshalb reden wir". Die erweiterte Entsprechung knüpft durch ein καὶ ἡμεῖς an das Zitat an. Paulus bezieht den in ihm enthaltenen Gedanken auf seine Aussage. Die Benutzung dieses Zitates zeigt deutlich, daß Paulus nur an den Vokabeln des Zitierten interessiert ist und weder an der Quelle noch an einer Autorität hinter ihr.

c'. 6, 1 - 3

Der V. 6, 1 ist die Fortsetzung der vorangegangenen Paränese. Paulus ermahnt die Gemeinde, die Gnade Gottes nicht umsonst empfangen zu haben. Daran kann sich wohl nach dem Kontext

nur eine Verhaltensregel anschließen, die unterstreichen will, wie die Gemeinde sich in der empfangenen Gnade bewähren soll. Diese folgt aber erst in 6, 3: "Niemandem geben wir irgendeinen Anstoß, damit nicht (unseren) Dienst Tadel treffe."

In diesen logischen Zusammenhang ist ein Zitat eingeschoben.³³⁾ Auffallend ist, daß es (nach Jes 49, 8) keinen Bezug zur vorherigen, noch zur folgenden Erinnerung hat. Statt dessen schließt sich eine Zitat-Interpretation an, die seine Aktualität unterstreichen soll. Die paulinischen Zitate enthalten aber in der Regel schon die aktuellen Vokabeln und bedürfen keiner nachträglichen Verdeutlichung; ausgenommen ein Zitat ist Ausgang eines weiteren Gedankens. An unserer Stelle bricht aber der Gedanke nach der Aktualisierung des Zitates ab. Weiter läßt sich für die Einleitungsformel λέγει γάρ (erg.: ὁ θεός)³⁴⁾ bei Paulus keine Entsprechung finden.

Der Zusammenhang von 6, 1-3 wird verständlicher, wenn wir das Zitat mit seinen doppelten Interpretationen als Einschub eines Redaktors verstehen. Seine Absicht war es wohl, die Paränese zu intensivieren und ihren Bezug auf seine augenblickliche Situation zu unterstreichen.

Es ist möglich, daß auch der Abschnitt 6, 14-7, 1 von dem gleichen Redaktor eingeschoben ist.

d'. 6, 14 - 7, 1

Der Abschnitt wird in den Kommentaren auf zweierlei Weise erklärt: 35)

1. Man hält an der paulinischen Herkunft fest, bezweifelt aber seine Ursprünglichkeit in diesem Textzusammenhang.

33) Nestle setzt das Zitat schon durch Gedankenstriche ab.

34) So ergänzt auch Lietzmann (S. 127).

35) Vgl. dazu den Überblick bei Windisch, S. 18 ff.

2. Er wird wegen seiner unpaulinischen Terminologie als redaktioneller Einschub verstanden.

zu 1.) Windisch (S. 19) hält den Abschnitt für paulinisch, doch nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang; "möglicherweise hat er näher bei 6, 1 f. gestanden und ist (er) durch Vertauschung von Blättern in seine jetzige Stelle eingeschaltet worden." Kümmel (S. 206 zu S. 129 Z. 23) meint, Paulus fahre mit der in 6, 1 begonnenen Paränese in 6, 14 fort. "Die Annahme einer Diktierpause ist daneben natürlich nicht ausgeschlossen." (So auch Lietzmann, S. 129 zu 6, 14 ff.)

Auch Schmithals (Gnosis, S. 16 f.) entscheidet sich für die paulinische Herkunft des Abschnittes 6, 14-7, 1.

"Daß das Stück unpaulinisch sei, ist andererseits nicht zu beweisen (Verw. auf den unterschiedlichen Gebrauch von $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ und $\piνεϋμα$) und schon deshalb unwahrscheinlich, weil der kanonisierende Kompilator der Briefe kaum auf ein unpaul. Fragment zurückgegriffen hätte, spätere, 'nachkanonische' Interpolation aber in der Textüberlieferung festzustellen sein müßte."

Schmithals setzt die Kanonisierung der Texte zu früh an; "denn die Briefe wurden ja nicht als historische Dokumente oder als Reliquien in einem Archiv aufbewahrt, sondern laufend gelesen." (Goppelt, ThLZ 88, Sp. 896)

Auch die Begründung für die Echtheit, die Warnung vor dem Heidentum sei in einer Zeit verfaßt, in der Paulus die Position der Gegner noch nicht durchschaut habe, würde dann vermuten lassen, daß dieses Stück in eine Zeit fällt, in der die Gegner, nach der These Schmithals³⁶⁾, von Osten nach Westen ziehend, Korinth

36) Diese These wird in ZNW 51, 1960 "Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe", S. 225-245 vertreten. Dagegen vgl. Bornkamm (SHA, S. 16, Anm. 66): "Die von ihm (erg.: Schmithals) behauptete Einheit der Fronten und das von ihm selbst sehr anders als von seinen Vorgängern entworfene schematische Bild der Gegner wird ja vielmehr mit gewichtigen exegetischen Gründen bestritten. Auf dem Felde des zeitgenössischen und urchristlichen Synkretismus, mit dessen Erscheinungen sich Paulus auseinanderzusetzen hatte, wird man gegen das Postulat eines Uniformismus von vornherein mißtrauisch sein müssen. Nicht zufällig sind ja auch bis hin zu Schm. die vermeintlich so einheitlichen Fronten sehr verschieden verstanden worden." Vgl. dazu auch H. Köster, Art.: Häretiker im Urchristentum, in: RGG 3. Aufl. Bd. III, Sp. 17-21. (Fortsetzung der Anm. 36 auf S. 144.)

noch gar nicht erreicht haben, und die Warnung vor dem Heidentum müßte dann an die gerichtet sein, die nach 1 Kor 5, 9 (diesem hier erwähnten Brief ordnet Schmithals 2 Kor 6, 14-7, 1 zu) Hurerei betreiben. Schmithals will aber 2 Kor 6, 14-7, 1 nicht auf das Problem der Hurerei beziehen, sondern: "An eine allgemeine Warnung vor dem Heidentum hätte Pls dann die Behandlung einiger konkreter Probleme - heidnischer Kult und Unzucht - angeschlossen." (Gnosis, S. 16)

Hier setzt die Kritik Michaelis ein (Einleitung, im Ergänzungsheft zur 3. Aufl. Anm. 174 zu S. 25). "Jedoch: 2 Kor 6, 14-7, 1 stellt, wie Schmithals selbst schreibt, eine Warnung vor der Vermischung mit dem Heidentum dar (ebd), während der 1 Kor 5, 9 gemeinte Satz des früheren Briefes, wie Pls in 5, 10 ff ausdrücklich präzisiert, sich gerade auf das Zusammenleben mit Sündern innerhalb der Gemeinde bezogen haben muß. Somit kann - abgesehen davon, daß die besondere, 1 Kor 5, 9 gebrauchte Wendung nicht mit Unzüchtigen Umgang haben sich weder in 2 Kor 6, 17 noch im dortigen Kontext wiederfindet - die von Schmithals angenommene Verbindung zwischen 1 Kor 5, 9 und 2 Kor 6, 14-7, 1 nicht als bewiesen gelten. Mit anderen Worten: 2 Kor 6, 14-7, 1 ist kein Beleg dafür, daß der vor dem 1 Kor geschriebene frühere Brief noch erhalten sein muß."

Damit meint aber Michaelis die Ursprünglichkeit des Abschnittes bewiesen zu haben.

Zu 2.)

- a) Die Scheidung in Gläubige und Ungläubige in dieser Schärfe weist in die Zeit der Pastoralbriefe. (Vgl. dazu auch J.W. Straatman, Kritische Studien over de 1^e brief v. P aan de Korinthiers I 1863, S. 138-146, zitiert nach Windisch, S. 18. Der engherzige unpaulinische Geist weise wohl eher auf die Zeit der werdenden katholischen Kirche hin.) Paulus lehnt es noch nicht ab, mit seinen Gegnern zu sprechen. Er nimmt sie noch ernst und versucht sie umzustimmen (vgl. 2 Kor 3).
- b) Die Einleitungsformel καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι (6, 16) findet sich bei Paulus sonst nicht.
- c) Der Ausdruck "welche Gemeinsamkeit hat Christus mit Beliar?" (6, 15) setzt die Kenntnis des Namens Beliar voraus. Benutzt Paulus aber alttestamentliche Namen, gibt er ihre Funktion genauer an.
- d) Paulus bezeichnet noch keine alttestamentlichen Zitate als "Verheißungen" für die christliche Kirche.
- e) Das Wort παντοκράτωρ (6, 18) weist auf den 1 Clem hin. (So auch Krenkel, Beiträge 1890, S. 332 f. zitiert nach Windisch, S. 19. Halmel, Der 2. Kor 1904, S. 115 ff. zitiert nach Windisch, ebd., erkennt noch Parallelen zum Barnabasbrief.) Auch Bornkamm (SHA, S. 32) sieht dieses Stück als unpau-

linisch an. "Als einziges unpaulinisches Stück wird man die abrupt einsetzende und den Zusammenhang sprengende kurze apokalyptische Paränese 6, 14-7, 1 anzusehen haben, für deren unpaulinische Terminologie und Gedanken jetzt die Qumrantexte überraschendes Parallelenmaterial erbracht haben. (Verw.: K.G.Kuhn, Die Schriftrollen vom Toten Meer, Ev Theol 11 (1951/52) S. 74; ders. Les rouleaux de cuivre de Qumran, Revue Biblique, S. 203 Anm. 1 und 2)."

Der Redaktor des Einschubes ermahnt seine Gemeinde (indem er sie als den Tempel Gottes bezeichnet), sich scharf von allen Übeltätern und Ungläubigen (das können Juden wie Heiden sein) zu trennen. Dieser Aufruf setzt voraus, daß sich die Gemeinde als fest konstituierte Größe der Umwelt gegenüber verstand. ³⁷⁾

Das von dem Redaktor benutzte alttestamentliche Material wird nicht nur zu paränetischen Zwecken verwandt, sondern zugleich, isoliert aus dem konkreten Bezug zur Gemeinde, als Verheißung Gottes verstanden. Dann trifft den Hörer nicht nur der Inhalt des Zitierten in seinem aktuellen Bezug auf die Gemeindesituation (so noch bei Paulus), sondern zugleich die hinter dem Zitierten stehende Autorität Gottes in Form der Verheißung.

-
- 36) Ist auch damit die einheitliche Front der Gegner auseinandergebrochen, bleibt noch das Problem bestehen, ob es sich um Wanderpropheten handelt (Bornkamm, SHA S. 14 ff.) Goppelt (ThLZ 88, Sp. 897) vermißt bei Bornkamm die Berücksichtigung des Sendungsbewußtseins der Gegner, das ein "eigentümliches Ineinander von jüdischen und hellenistischen Elementen" kennzeichnet. Das läßt aber vermuten, daß die Gegner im konkreten Gegenüber ihr Programm erst entwickelt haben und dabei auch Paulus zwingen, sich mit ihnen zu messen.
- 37) Goppelts (ThLZ 88, Sp. 897) Vermutung hat vieles für sich, daß der Redaktor vor 100 n. Chr. Einzelbriefe zum sogenannten 2 Kor zusammengestellt hat, d.h. zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe; denn auch in diesen findet sich die Aufforderung zur radikalen Trennung von Häretikern.

e'. Zusammenfassung

Das Alte Testament verliert mit fortschreitender Auseinandersetzung des Paulus mit den Gegnern an Bedeutung. In der Apologie wird nur einmal ausdrücklich zitiert. Die Einleitungsformel dieses Zitates (4, 13) läßt das Herausstellen einer bestimmten Schrift nicht erkennen.

Die Anspielungen in 2 Kor 3 werden wohl die Gegner durch die Nennung des Mose veranlaßt haben. Von Paulus werden sie als Anschauungsmaterial zum Zwecke der Paränese benutzt. Der Schrift wird dabei keine Dignität zu- oder abgesprochen. Paulus aktualisiert vielmehr die Inhalte des benutzten Materials, indem er es auf die Gemeindesituation in Korinth zuschneidet.

Die Anspielungen können deshalb nur aus dem paulinischen Kontext heraus exegesiert werden. Die Situationsbezogenheit verbietet das Eliminieren einzelner Elemente.

b. Kp 10 - 13 (Tränenbrief)

Das Alte Testament wird im Tränenbrief nicht mehr zitiert. Die beiden Anspielungen in 2 Kor 10, 17; 13, 1 erhalten ihren Sinn allein aus dem paulinischen Kontext. Wurde der Satz "wer sich rühmen will, der rühme sich im Herrn" (2 Kor 10, 17) in 1 Kor 1, 31 noch als Zitat gekennzeichnet, so im Tränenbrief nicht mehr. Auch der Rechtssatz in 2 Kor 13, 1, den Paulus zur Stützung seiner Autorität als Schriftwort hätte kennzeichnen können, wird nur rhetorisch ausgesagt: "Durch den Mund zweier oder dreier Zeugen wird jede Sache bestätigt werden", wenn er das dritte Mal nach Korinth kommen wird.

Das Fehlen der Schrift ist um so bedeutender, als Paulus von seinen Gegnern weiß, daß sie sich als Hebräer, Israeliten, Same Abrahams betiteln (2 Kor 11, 22 ff.); und doch sind die Begriffe Gesetz und Beschneidung in der Auseinandersetzung nicht erhalten.³⁸⁾

Das Anliegen der Gegner tritt uns hier deutlicher als im 1 Kor entgegen. Georgi erkennt bei den Gegnern ein "Traditionsmotiv"³⁹⁾ das der Propaganda der eigenen Verkündigung diene.

In 2 Kor 5, 16 erkennen wir ein anderes Motiv der Gegner. Sie behaupten, Jesus zu kennen und leiten daraus eine besondere Originalität ab. Über das Kennen des sarkischen Christus⁴⁰⁾ knüpfen die Gegner durch Titel der jüdischen Tradition am Heilsvolk Israel an, ohne aber bereit zu sein, die kultischen und ethischen Konsequenzen mitzuübernehmen. Der historische Jesus wird für sie zum göttlichen Menschen, der wie andere Autoritäten die Verkündigung der Gnostiker legitimieren soll. Fühlen sich die Gegner zusätzlich noch zum Heilsvolk Israel gehörig, haben sie sich als legitime "Diener Christi" qualifiziert.

Paulus durchschaut diese genealogischen Tendenzen der Gegner nicht. Er wehrt sich dagegen, daß seine Identifizierung

38) Vgl. dazu Bornkamm, SHA, S. 14 Anm. 58: "Auch die Berufung auf ihre jüdische Herkunft (II Kor 11, 22) berechtigt noch nicht, ihnen judaistische Lehren zu unterstellen, ebenso wenig wie die Wendung *διάκονοι δικαιοσύνης* (11, 15)."

39) Die Gegner, S. 104 ff.

40) *κατὰ σάρκα* in Verbindung mit einem Substantiv meint den natürlichen Menschen. Vgl. dazu Bultmann, NT-Theologie, S. 239; Schmithals, Paulus und der historische Jesus, in: ZNW 53, 1962, S. 149 f.

des historischen Jesus mit dem Christus des Kerygmas auseinandergerissen wird zu Gunsten eines Χριστός κατὰ σάρκα den Schmithals für die Gegner so charakterisiert: Dieser "ist der beschnittene Davidabkömmling Jesus von Nazareth, und der steht als Gekreuzigter im Zentrum der paulinischen Theologie." 41) Paulus wehrt sich dagegen, daß der Kyrios des Kerygmas entwertet, ent-kerygmatisiert zum θεῖος ἄνθρωπος wird. 42)

Abwertung des Kreuzes als Torheit, Ablehnung der leibhaften Auferstehung als schon geschehen entsprechen der Ent-kerygmatisierung des Kreuzes und der Fixierung des historischen Jesus bei den Gegnern in Korinth.

Das Traditionsmotiv wie auch die gegnerischen genealogischen Tendenzen, die das Treiben der Gnostiker in Korinth rechtmäßig machen sollen, versucht Paulus durch seine Verkündigung zu widerlegen. Das, was er dabei angreift, ist die hinter diesen Legitimierungen sich verbergende Selbstsicherheit. Er verzichtet auf diese Tendenzen, weil sie für ihn durch seine eschatologische Ausrichtung auf die Nähe der Parusie keine legitimierende Relevanz haben.

Die Schwierigkeit der paulinischen Situation liegt darin, daß er ein Motiv der Gegner verwirft, das die spätere Kirche selbstverständlich ausgestaltete. "Aus dem 2. und 3. Jahrhundert nach Christus haben wir eine Menge Belege dafür, wie man sich eifrigst mit der Tradition auseinanderzusetzen versuchte, um sich selbst besser zu verstehen und zugleich seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit anzumelden. Die große Verbreitung des Traditionsmotivs in dieser Zeit läßt darauf schließen, daß die Tendenz dazu schon weit früher entstanden war." 43) Dieses Motiv wird zur Zeit des Paulus von seinen Gegnern vertreten, die seine eschatologische Ausrichtung nicht teilen. So kämpft Paulus unbewußt gegen den Lauf der Geschichte an. 44)

-
- 41) Zwei gnostische Glossen im zweiten Korintherbrief, in: EvTh 18, 1958 S. 561
 - 42) Damit ist nichts über die paulinische Stellung zum historischen Jesus gesagt. Paulus bietet noch kein Jesus-Kerygma, da es für seine Verkündigung noch keinen legitimierenden Charakter hat. (Vgl. dazu Schmithals, Paulus und der historische Jesus, in: ZNW 53, 1962, S. 145 - 160.)
 - 43) Georgi, Die Gegner, S. 110
 - 44) "Das Bewußtsein des Paulus, am Ende bzw. am Anfang zu stehen, diese radikal eschatologische Ausrichtung seiner Existenz, hat ihn völlig der Prophanität der Geschichte ausgeliefert. Hier liegt der Grund dafür, daß Paulus weder einen ausführlichen Bericht über die Heilsgeschichte, noch eine Rechtfertigung christlicher Tradition, noch Berichte über das Leben Jesu gibt. Das rechte Verhältnis zur Gegenwart entscheidet sich im gegenwärtigen Vollzug der Existenz." (Georgi, Die Gegner, S. 160)

c. 1,1 - 2,13; 7,5 - 16 (Versöhnungsbrief)

Paulus ging aus der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern als Sieger hervor. Diesen Erfolg errang er wohl dadurch, daß er sich mit seinen Gegnern auf einen Kräftevergleich einließ. Alle ihre Vorzüge und Qualitäten besaß er ebenso. Er konnte sogar noch mehr aufweisen, wenn es schon einmal um das Vergleichen ging. ⁴⁵⁾ Die Gemeinde hat Paulus vertraut und ist auf seine Seite zurückgekehrt.

Im Versöhnungsbrief finden sich weder alttestamentliche Zitate noch Anspielungen. Mit dem 'Untertauchen' der Gegner verlor auch die Schrift an Bedeutung für die Auseinandersetzung. Es werden von Paulus keine Zitate mehr als 'Goldene Worte', wie im 1 Kor benutzt. So bestätigt sich auch hier, daß die Zitate eng mit Paränese und Auseinandersetzung verbunden sind.

d. Kp. 8 und 9 (Kollektenkapitel)

a'. 8,15

Als Stütze und Beispiel seines zuvor geäußerten Gedankens, fügt Paulus ein Zitat an, das an Ex 16,18 anklingt: 'Wer viel hat, soll nicht Überfluß haben und wer wenig hat, soll nicht Mangel haben.' An dem Gebrauch des Zitates, mit dem Paulus seine Auffassung von der "ausgleichenden sozialen Gerechtigkeit" erhärten will, zeigt sich deutlich sein Interesse am Inhalt des Zitierten. Der Gedanke einer Weissagung und die Legitimation seines Appells durch die Autorität der Schrift liegen ihm fern. Er hätte auch ein Zitat aus einer anderen Quelle benutzen können, wenn es eine ebenso treffende Aussage zu seinem Problem gemacht hätte.

45) In diesen Zusammenhang gehören wohl besonders die Peristasenkataloge.

b'. 9, 8 - 9

Die gleiche Funktion wie das Zitat in 8, 15 hat das Schriftwort in 9, 9. 'Weil Gott den Armen ausgestreut und gegeben hat und seine Gerechtigkeit in Ewigkeit bleibt', kann auch die so reich beschenkte Gemeinde aus ihrer Fülle die anderen beschenken.

Das Verhalten Gottes, die bedingungslose Zuwendung an den Menschen, wird der Gemeinde als beispielhaft mit vorformulierten (liturgischen, alttestamentlichen) Worten vor Augen gestellt. Dem benutzten Material wird keine hinter ihr liegende Autorität zugemessen.

3. Zusammenfassung

Das Alte Testament hat, ausgenommen in der Apologie, die wohl vor dem Zwischenbesuch des Paulus in Korinth geschrieben ist, in der Auseinandersetzung des Paulus mit den Gegnern an Bedeutung verloren. Die Position der Gegner, so wie sie Paulus sieht, bietet ihm keinen Anlaß, mit Schriftzitaten zu argumentieren.

Der Schriftgebrauch in Kp. 3 der Apologie (ausdrücklich zitiert wird nicht) gleicht dem in Gal 3, 6 ff. und Gal 4, 21 ff.

Paulus liefert den Gegnern seine belehrende Exegese, um sie zu warnen, an ihrem verkehrten Treiben festzuhalten; die Gemeinde aber will er aufrufen, sich von den Gegnern nicht in die Irre führen zu lassen.

In seinem persönlichen Kampf im Tränenbrief argumentiert Paulus vom Kyrios aus oder interpretiert seine eigene Existenz. Die Vergangenheit dagegen, wie sie die Gegner mit ihren Traditionsmotiven und genealogischen Tendenzen ins Spiel bringen, hat für Paulus angesichts der Nähe der Parusie noch keine legitimierende Relevanz.

Dieses Zeitverständnis des Paulus zeigt sich auch an dem Gebrauch seiner Zitate (4, 13; 8, 15; 9, 9). Sie werden als treffende Aussagen seinen Gedanken beigelegt, wobei es wiederum allein um die aktuellen Inhalte geht, die den Angesprochenen in seiner augenblicklichen Situation treffen sollen. Weder der Kontext noch die Quelle der Zitate ist gefragt. Dadurch erhalten sie einen gewissen zeitlosen Charakter.

Wird sich uns im Römerbrief ein anderer Schriftgebrauch zeigen, da die Gesprächspartner des Paulus nicht mehr nur Heiden-, sondern auch Judenchristen sind? Wird Paulus Judenchristen gegenüber die Autorität der benutzten Quelle herausstellen?

VI. RÖMERBRIEF

1. Einleitungsfragen

Der Brief nach Rom ist der einzige des Paulus an eine nicht von ihm gegründete Gemeinde. Wann und von wem sie begründet wurde, läßt sich nicht mehr erkennen. Wir können nur soviel feststellen, daß sie schon v o r 49 n. Chr. bestanden hat. ¹⁾

Die Gemeinde hat sich wohl im Anschluß an eine Synagoge gebildet. ²⁾ Zu ihr gehörten neben Judenchristen auch Proselytenchristen. ³⁾ Daß sich gesetzesfreie Heidenchristen ebenso in der Gemeinde versammelten ⁴⁾, läßt der Brief des Paulus an

1) Das Edikt des Claudius weiß von Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Juden. (Vgl. dazu G. Friedrich, Art.: Römerbrief, in RGG 3. Aufl. Bd. V Sp. 1137)

"Für das Jahr 49 wird man daher bereits mit dem Vorhandensein einer größeren Zahl von Christen in Rom zu rechnen haben, vielleicht noch nicht mit einer von der Synagoge getrennten besonderen christlichen Gemeinde." (Michaelis, Einleitung, S. 156)

2) So auch Michaelis, ebd.

3) Ob die Proselytenchristen vom Edikt des Claudius verschont blieben (so Michaelis, a.a.O. S. 157), ist sehr fraglich, da sie ja die Charakteristika der jüdischen Religion angenommen hatten.

4) Michaelis (ebd.) meint, nach dem Edikt des Claudius sei keine Änderung in der Zusammensetzung der Gemeinde eingetreten. Wenn sich aber die Gemeinde im Anschluß an eine Synagoge gebildet hat, werden doch die Juden und Judenchristen nach Lockerung des Ediktes wieder Anschluß an sie gesucht haben.

die Gemeinde vermuten. 5)

Zur Zeit der Abfassung des Briefes - wohl auf der sog.

3. Missionsreise in Korinth- verlor das Edikt des Claudius an Strenge. 6) Die Juden und Judenchristen kehrten in die Gemeinde zurück und versuchten wahrscheinlich ihre Position gegenüber dem Heidenchristentum, das sich in der Zwischenzeit festigen konnte, 7) zurückzugewinnen. 8)

Damit droht in der Gemeinde ein neuer Konflikt in doppelter Hinsicht auszubrechen: Eine Wiederholung des Streites zwischen Juden und Judenchristen um Christus, der wohl das Edikt des Claudius veranlaßte und zugleich die Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen um Gesetz und Beschneidung. 9)

Da zwischen den beiden Weltstädten Rom und Korinth ein reger Verkehr bestanden hat, ist anzunehmen, daß Paulus von diesen zwiefältigen Streitigkeiten gehört hat. Es ist durchaus möglich, daß die Heidenchristen in Rom ihn um Hilfe gebeten haben, sie vor der Forderung von Gesetz und Beschneidung zu bewahren. 10)

5) "Aber daß es sich in Rom wesentlich um diese beiden Gruppen handelt, die unter dem Gesetz lebenden Judenchristen aus Juden und Heiden und die nichtbeschnittenen Heidenchristen, wird überall deutlich." (Harder, Der Anlaß, S. 17)

6) Vgl. dazu Michaelis, Einleitung S. 157.

7) "Denn es ist anzunehmen, daß nach der Vertreibung der Juden, die sicher die Judenchristen mitbetrifft, die Gemeinde einige Jahre rein heidenchristlichen Charakter trug." (Gaugler I, S. 3)

8) Das Edikt des Claudius, durch das die Position der Heidenchristen gestärkt wurde, veranlaßte dadurch auch einen Einschnitt in der theologischen Entwicklung der Gemeinde. (So auch Michaelis, Einleitung S. 157)

9) Michaelis (ebd.) weist darauf hin, daß im Röm "das at. Gesetz als ausschließliches Merkmal des Judentums behandelt wird."

10) So auch Harder, Der Anlaß, S. 21: "Offenbar gerät dieser Teil der Gemeinde in Bedrängnis. Er bittet den Apostel zu kommen."

Schon das Präsript zeigt deutlich, wie sich Paulus an zwei Adressaten innerhalb der Gemeinde richtet:

Das Präsript, das nach seinem Grundschemata die Form hat

Παῦλος ... τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ... χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ... ¹¹⁾ wird mit bestimmten Begriffen und Formeln ¹²⁾ erweitert:

- 1) "Diener Jesu Christi,"
- 2) "das zuvor verkündigt durch die Propheten in heiligen Schriften", ¹³⁾
- 3) "der als Mensch aus Davids Nachkommenschaft hervorgegangen ist".

Mit diesen Formeln knüpft Paulus auffallend an judenchristliche Traditionen an. ¹⁴⁾

⊕ Zugleich erweitert er sein Schema mit der Hinwendung an die Heidenchristen in Rom:

- 1) "unter denen auch ihr Berufene Jesu Christi seid",
- 2) "unter allen Heiden". ¹⁵⁾

Juden- wie Heidenchristen vereint er unter der gemeinsamen Anrede: "allen Geliebten Gottes, die in Rom sind".

11) So Lietzmann, S. 21

12) Zur Abgrenzung der einzelnen Formeln vgl. Wegenast, Tradition, S. 70 und Bultmann, NT-Theologie, S. 52.

13) Die Bezeichnung "in heiligen Schriften" findet sich bei Paulus nur an dieser Stelle. Sie ist durch das benutzte formelhafte Gut bedingt.

14) Vgl. dazu auch N. A. Dahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, in: Studia Paulina, Festschrift für J. de Zwaan, S. 90 und Wegenast, Tradition, S. 75.

15) Munck (Paulus, S. 195) schließt aus diesen von Paulus benutzten Wendungen, daß die römische Gemeinde rein heidenchristlichen Charakter hatte.

Lietzmann (S. 26 f.) urteilt ähnlich: "Die römische Gemeinde ist also heidenchristlich. Man würde das auch angesichts des klaren Wortlautes unserer Stelle nie bestritten haben, wenn nicht der Inhalt des Briefes Leser voraussetzen schiene, die im AT bewandert sind (vgl. 7, 1) und denen das nur am jüdischen Empfinden verständliche Problem der Erlangung der δικαιοσύνη am Herzen liegt." Lietzmann hält aber

Wie Paulus den Zwiespalt von Judenchristen und Heidenchristen in der römischen Gemeinde sieht, zeigt sich deutlich am Ende des Proömiums: Paulus schämt sich nicht, sein Evangelium auch in Rom zu verkündigen, das durch die Kraft Gottes allen Glaubenden zum Heil gereicht, doch mit einem Unterschied "den Juden aber zuerst" (1, 16). Diesen Vorzug werden die Heidenchristen den Judenchristen in Rom bestritten haben. 16)

Was beinhaltet dieses $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ der Juden? Dinkler (Prädestination, S. 83) meint: "Das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ (1, 17; 2, 9 f.) bezieht sich auf einen zeitlichen Vorrang und nicht auf ein soteriologisches Privileg." Dinkler fragt aber selbst, wozu Paulus dann einen so großen Wert darauf lege. Er versucht die Antwort durch eine andere Erklärung zu geben: "Der Begriff $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$ wird dialektisch gebraucht, der empirische einem eschatologischen Juden kontrastiert, und dieser muß nicht notwendig Mitglied des historischen Volkes sein, er kann auch aus den Heiden kommen (2, 16 f.)." (ebd.) Was trägt das aber für den Vorzug der Juden ein? "Paulus beharrt einerseits darauf, daß es von Gott keinerlei Privilegien von Nationen und Völkern gibt, und erhärtet diese Einsicht mit Schriftzitaten. Auf der anderen Seite bleibt aber ein zeitliches $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ für die Juden." (a.a.O., S. 84) Liegt es Paulus wirklich nur an diesem zeitlichen Vorzug? Stellt er ihn deshalb so heraus? Dinkler weist auf das $\nu\upsilon\nu$, das nicht nur zeitlich, sondern auch theologisch zu verstehen ist. 17) Genau das scheint uns auch für das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ zuzutreffen: Die Heiden sind eingepfropft in einen heiligen Stamm (Röm 11, 16 ff.). Dieser "heilige" Stamm ist keineswegs das eschatologische Israel, sondern gerade das empirische. Die Judenchristen sind ein natürlicher Ableger dieses Stammes und die Heiden nur eingepfropft. Paulus sah noch nicht die Entwicklung der Kirche voraus, die die Judenchristen zu einer unbedeutenden Minderheit werden ließ gegenüber einer vornehmlich heidenchristlichen Kirche. Der Vorzug der Juden bezieht sich demnach nicht nur auf einen zeitlichen Vorrang; denn wenn jemandem die Verkündigung des Evangeliums gilt, dann zuerst einmal den Juden. Paulus meint noch, daß der Jude ein "Verkündigungs-Privileg" habe.

trotzdem am heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde fest und sieht die paulinischen Gedanken, die judenchristliche Hörer voraussetzen, durch die Entstehung der Gemeinde im Anschluß an eine Synagoge veranlaßt oder sogar durch eine Missionstätigkeit des Petrus in Rom, "etwa nach einem Aufenthalt in Korinth (I Cor 1, 12)." (S. 27)

16) So auch Harder, Der Anlaß, S. 20

17) Prädestination, S. 84 und S. 84 Anm. 11

In 1, 17 bringt Paulus einen weiteren Unterschied, der die Gemeinde betraf: "Der Gerechte aber wird aus Glauben leben". Das wiederum wird der Judenchrist für den Heidenchristen allein nicht gelten lassen wollen.

Harder stellt ebenso zwei Gegensätze heraus: "Er (erg.: der Ton) liegt auf dem aktuellen Gegensatz περιτομή - ἀκροβυστία" (Der Anlaß, S. 19) und: "Der andere, im Grunde genommen auf dasselbe hinaus kommende Gegensatz ist der von Juden und Heiden bzw. Juden und Hellenen, 1, 16; 2, 9, wobei dem Juden ein gewisser Vorrang eingeräumt wird." (a.a.O. S. 20) Leenhardt (S. 12) zeigt zwar beide Gesprächsrichtungen, warnt aber davor, sich wegen der Unkenntnis der genauen Lage festlegen zu wollen. Entscheidender sei, daß Paulus Weichen in der Entwicklung der Kirche zwischen Juden- und Heidenchristen gestellt habe.

Das Bemühen des Paulus, das brüderliche Miteinander¹⁸⁾ beider Gruppen¹⁹⁾ und die Einheit der römischen Gemeinde zu bewirken, ist wohl der wichtigste Anlaß für ihn gewesen, den Brief an eine nicht von ihm gegründete Gemeinde zu schreiben. Denn die Einmütigkeit der Gemeinde ist Voraussetzung für ihre eigene Missionstätigkeit. Sie kann ihrer Umwelt gegenüber nicht wirksam werden, wenn sie innerlich zerstritten und gespalten ist.

In der Regel hat man vermutet, Paulus wolle die römische Gemeinde als "Operationsbasis für seine weitere Arbeit" benutzen.²⁰⁾ Nun fällt aber auf, daß die Gemeinde in 15, 23 bei der Andeutung der Spanienreise des Apostels nicht erwähnt wird.²¹⁾ Paulus will ja gerade keine Gemeinde in Rom gründen, d.h. dort predigen, wo schon verkündigt worden ist. So ist die Einheit der Gemeinde in Rom Voraussetzung dafür, daß Paulus nach einem kurzen Zwischenaufenthalt unverzüglich nach Spanien weiterreisen kann.

18) Harder (Der Anlaß, S. 20) hat überzeugend gezeigt, daß das Stichwort dieses Einigungsbemühens des Paulus das Wort alle ist.

19) Kümmel (Einleitung, S. 221-222) meint, der Brief kennzeichne die Leser unzweideutig als Heidenchristen. Judenchristen seien zwar in der römischen Gemeinde, aber in unbedeutender Minderheit; Juden dagegen nur gedachte Gegner.

In seinem Bemühen, das brüderliche Miteinander in der römischen Gemeinde wieder herzustellen, geht Paulus so vor, ²²⁾ daß er n a c h e i n a n d e r das Verhalten der Heiden- und Judenchristen zu Gott v o r und n a c h ihrem Christsein aufzeigt ²³⁾, um sie dann immer wieder auf die neue gemeinsame Mitte Jesus als den Kyrios zu verweisen. Paulus will ihre Aufmerksamkeit von den eigenen Differenzen ablenken und sie umso intensiver auf das neue Gemeinsame ausrichten, von dem aus alle Unterschiede ihr Gewicht verlieren.

-
- 20) So F.-Behm, Einleitung, S. 71; Althaus, S. 1; Nygren, S. 12; Gaugler, S. 4 f.; die inhaltliche Aufgabe des Briefes ist dann, Mißverständnisse auszuräumen, die durch die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen Gegnern in den Gemeinden von Galatien, Philippi und Korinth aufgekomen waren. (Munck, Paulus, S. 193 f. zieht nur in der Beseitigung von Mißverständnissen die Veranlassung des Briefes.)
- 21) So auch Michaelis, Einleitung, S. 159.
- 22) Zum Gesprächscharakter des Römerbriefes vgl. J. Jeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in: Studia Paulina, Festschrift für J. de Zwaan, 1953, S. 149: "Der Gedankengang des Römerbriefes dürfte sich erst voll erschließen, wenn man beachtet, in wie starkem Masse er Gesprächscharakter trägt. Dieser Brief ist in seinen ersten elf Kapiteln nicht eine dogmatische Abhandlung, sondern ein Sendschreiben, das erwachsen ist aus einem vielfach geführten Dialogus cum Judaeis." Ähnlich urteilt Gaugler, S. 6: "Dabei bleibt wichtig, daß auch der Römerbrief selbst ein Gespräch, eine Diskussion, festhält, nicht einen 'Aufsatz' verewigt. Er ist Antwort, nicht schulmeisterliche Weisheit."
- 23) Auf diese doppelte Beurteilung des Christseins macht besonders Nygren in seinem Römerbriefkommentar aufmerksam. Er gliedert treffend in die Zeit des a l t e n und des n e u e n Äons.

2. Exegesen

Überblickt man den ganzen Römerbrief, so fällt auf, daß das Alte Testament nicht durchgehend zitiert wird. Eine Häufung von Zitaten findet sich in den Abschnitten 2, 17-4, 25 und Kap. 9-11. In beiden wendet sich Paulus an Judenchristen: In 2, 17 mit dem "wenn du dich aber einen Juden nennen läßt"; in den Kap. 9-11 versucht er das Verhältnis der Judenchristen zu ihren jüdischen Brüdern theologisch zu bewältigen. Spricht Paulus demnach bevorzugt mit Judenchristen in der Sprache des Alten Testaments und stützt er sich ihnen gegenüber auf die Autorität der Schrift?

Schoeps ²⁴⁾ setzt beides bei Paulus voraus: "Bei der Auseinandersetzung mit den Juden war natürlich das Alte Testament ein prophetisches Beweisinstrument von besonderer Wichtigkeit. So sehr er an der Autorität des heiligen Textes festhält, scheut er doch vor keiner Gewaltsamkeit der Lesung zurück, auch wenn dadurch der Sinngehalt verschoben oder um des Beweisarguments willen die Texte einfach aufgesprengt werden." ²⁵⁾ So geht es Paulus nach Schoeps darum, "aus den biblischen Texten Ankündigungen, Typologien und Schriftbeweise zu gewinnen, die den Briefempfängern die neue Heilserfahrung, eben das Faktum des christlichen Glaubens in das rechte Licht stellen sollten." ²⁶⁾ Schoeps muß zu dieser strengen Beurteilung kommen, weil er ungeprüft läßt, ob Paulus an den Selbstaussagen seiner Zitate interessiert ist. Träfe das zu, könnte er sie umbiegen. Weiter stellt Schoeps nicht fest, ob Paulus mit alttestamentlichem Sprachgut den christlichen Glauben "ins rechte Licht rücken" wollte und sich dazu der Konzeption bediente, die ihn Weissagungen im Alten Testament finden läßt.

Michel ²⁷⁾ kritisiert nicht den paulinischen Schriftgebrauch, sondern lobt das fleißige Zitieren des Paulus: "Aber Paulus hätte kaum gewagt, einen so reichen Schriftbeweis - er umfaßt sowohl den einfachen der Missionspredigt als auch den geheimnisvollen der Gnosis (Röm. 9, 6-9) - den römischen Christen zuzumuten, wenn er nicht gewußt hätte, daß er hier eine alte bewährte Gemeinde, die ihre Heilige Schrift kannte, vor sich habe. Es zeigt sich auch im ganzen Römerbrief keine einzige Stelle, die auch nur andeuten könnte, daß Paulus diese Verbundenheit mit der Heiligen Schrift fremdartig oder mißtrauisch beobachtet hätte."

24) Paulus, 1959
25) a.a.O. S. 245

26) ebd.
27) Paulus und seine Bibel,
S. 186

Im Gegenteil, man hat das Empfinden, daß Paulus diese Belesenheit willkommen heißt, weil er mit der römischen Gemeinde dadurch gute Fühlung bekommt."

Paulus kann aber doch nur dann gegen eine 'Belesenheit' mißtrauisch werden oder sie willkommen heißen, wenn er es für selbstverständlich hält, daß das Alte Testament als Buch der Kirche gelesen wird. Das müßte Michel jedoch erst einmal für Paulus prüfen, bevor er unreflektiert die christlichen Gemeinden seiner Zeit mit den Judenchristen in Rom zur Zeit des Paulus gleichsetzt.

Nygren (S. 41) wiederum bestätigt Schoeps' Vermutung, Paulus wolle Verheißungen in der Schrift suchen: "Für Paulus war es wie für die älteste Christenheit überhaupt etwas Wesentliches, auf diese Weise (erg.: "Die Verheißungen künden das Evangelium an, wie das Evangelium wiederum die Erfüllung der Verheißung ist", ebd.) in den heiligen Schriften des Alten Testaments die Verheißungen von dem, was Gott ihnen in der Gegenwart geschenkt hatte, wiederzufinden." Wollte Paulus diese Verheißungen finden, dann doch nur, um sich als rechtmäßig zu erweisen!

So verweist Nygren auf 1 Kor 15, 3 f. und Act 13, 32 ff.: "Hierin liegt auch der Grund, weshalb die älteste christliche Theologie in so großem Ausmaße die Form eines 'Schriftbeweises' annahm. Man prüfte die Schriften, um dort ein Zeugnis von Christus zu finden." (ebd.) Bestand die nachösterliche Verkündigung etwa nur aus Apologien gegen das Judentum? Das setzt voraus, daß sich die Urgemeinde sofort als konstitutive Größe gegenüber dem Judentum verstanden hat, so wie es Lukas zwei Generationen später sieht.

Hat Paulus den Brief an die Römer "als Dialog zwischen christlicher Kirche und Synagoge" ²⁸⁾ verstanden, daß wir ihn heute so zu lesen haben und "die Frage nach Gottes Verheißungen und der historischen Aufgabe des erwählten Volkes nicht beiseite bleiben" ²⁹⁾ kann? Daß der Römerbrief in der Auslegungsgeschichte der christlichen Kirche als 'Dialog mit der Synagoge' verstanden wurde, darf uns bei unserer Exegese nicht beeinflussen.

Ist es nicht zuerst einmal fraglich^o, ob Paulus die Autorität der Schrift gegen die Juden im Römerbrief ausspielt, wenn er noch nicht die 'Zeit der Kirche' vor Augen hat? Kann er dann schon die Verkündigung dieser Kirche dem Judentum gegenüber legitimieren, indem er die Erfüllung von Verheißungen nachweist? Ist es nicht eher denkbar, daß Paulus mit Hilfe der Schrift den Juden rufen will, ihn mit bekannten Worten - d.h. in seiner Sprache - anreden will?

28) Dinkler, Prädestination, S. 85

29) ebd.

a. 1,1 - 2,16

a'. 1,1 - 3

Wie schon unter den Einleitungsfragen erwähnt wurde, zitiert Paulus im Präskript Formeln, die an judenchristliche Traditionen anknüpfen. Die erste Formel soll sein "ausgesondert zum Evangelium Gottes" erläutern: Er bezeichnet dieses Evangelium als "zuvor verkündigt durch seine Propheten in heiligen Schriften" (1, 2).

"In dem προ von προεπηγγείλατο liegt, daß die messianische Erlösung von Anfang an einen Teil des göttlichen Weltplanes gebildet hat." 30) Dann ist es aber nicht ein Heilsplan, der sich jetzt erst verwirklicht und dadurch überschaubares Ereignis der Vergangenheit wird, sondern das "zuvor verkündigt" sagt: Die Verheißungen sind offen! Sie bewähren sich in der christlichen Verkündigung, sie werden zu Zusagen, treffen sie die Existenz des Angesprochenen.

Damit gleicht das "zuvor verkündigt" dem "nach der Schrift" (1 Kor 15, 3 f.) und dem "bezeugt durch das Gesetz und die Propheten" (Röm 3, 21). Bei der Anwendung dieser Verweise auf schon zuvor Gesagtes wird an keiner Stelle zitiert. Es genügt der Hinweis, innerhalb welchen Bereiches diese Verkündigung verständlich ist.

"Daß die frohe Botschaft von der messianischen Heilszeit in den heiligen Schriften zuvorverkündet sei, war selbstverständlich auch die Meinung der alten Synagoge. Das beweist die messianische Auslegung unzähliger alttestamentlicher Stellen." 31) Welche Entwicklung läßt sich dann vermuten? Die urchristliche Gemeinde wird zuerst mit Hilfe dieser Verheißungen ihre Verkündigung ausgelegt haben. Stieß sie auf Ablehnung, legitimierte sie ihr Kerygma, indem sie diese Verheißungen als geweissagte Verkündigung beanspruchte. Dann aber verlor die Verkündigung immer mehr ihren Anredecharakter und wurde zur konstatierbaren Erfüllung. Die weitere Konsequenz war, daß man nicht mehr auf die Schrift als ganzes, als den inhaltlichen Bereich verwies, innerhalb dessen die eigene Verkündigung verständlich wird, sondern einzelne Zitate aus dem Kontext eliminierte, sie nur als Weissagen benutzte und die Quelle zum Weissagungsbuch ver wandelte.

Indem Paulus diese Formel übernimmt, will er an die Verkündigung der großen Propheten anknüpfen.

30) Bill III, 12, belegt mit Bar Pes 54^a.

31) Bill III, 14

Nicht daß dadurch sein Evangelium als von Gott geweissagt autorisiert werden soll ³²⁾, als das sich jetzt erfüllende ³³⁾, sondern das Evangelium Gottes, das einst durch die Propheten verkündigt wurde, wird jetzt durch ihn von einem neuen Bezugspunkt aus weitergesagt, nämlich als Bote (δούλος) Jesu Christi, als berufener Apostel. Die Legitimation seiner Verkündigung beruht allein darin, daß es Evangelium Gottes ist, von dem aus Paulus die Propheten wie auch sich qualifiziert sieht. Ihre Botschaft wird in der Gegenwart "umorientiert" und aktualisiert durch das περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Durch die Formel "der als Mensch aus Davids Nachkommenschaft hervorgegangen ist" als Zusatz zu περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ will Paulus Jesu jüdische Abstammung kennzeichnen.

-
- 32) Wir dürfen das Verb προεπαγγέλλεσθαι nicht mit 'weissagen', sondern müssen es mit 'vorankündigen' übersetzen; denn der Gedanke einer Erfüllung ist in ihm nicht enthalten. Michel (S. 29) dagegen meint: "Die Verheißung bzw. Ankündigung erfolgt lange vor der Erfüllung. Pls sieht also die Wurzeln des Evangeliums schon im AT ... (erg.: er) erkennt auch in der Entsprechung von Verheißung und Erfüllung die Wahrheit und Planmäßigkeit des göttlichen Handelns. " Wird aber hier nicht von Michel vorausgesetzt, daß Paulus solche Entsprechungen schon vorgelegen haben, aus denen er den göttlichen Heilsplan ersehen konnte ? Setzt das nicht weiter voraus, daß Paulus nach den Heilsplänen Gottes mit der christlichen Kirche geforscht hat ?

Dieses christliche Bemühen gehört aber in eine spätere Zeit.

Kuß' (S. 4) Vermutung trifft für die nachpaulinische Zeit zu : " Paulus formuliert hier den wichtigsten Grundsatz der ntl Schriftbetrachtung, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen; es ist eine umfassende Aufgabe und eines der schwierigsten Probleme der ntl und der folgenden Zeit gewesen, die neue Offenbarung in den alten kanonischen Schriften wiederzufinden. " Wie Kuß selbst bemerkt, scheint sich Paulus auf dieses anstrengende Bemühen nicht einzulassen.

Der Zusatz *κατὰ σάρκα* stammt von Paulus.³⁴⁾ Er weist jedenfalls auf die natürliche Abstammung³⁵⁾, nicht auf die Messianität Jesu.³⁶⁾ Historisiert hier Paulus durch das *κατὰ σάρκα* das Theologumenon der Messiasvorstellung? Das vorgegebene "aus der Nachkommenschaft Davids hervorgegangen" wollte wohl Jesus als den Messias aussagen. Nun fällt aber auf, daß Paulus an keiner Stelle seiner Briefe Jesus als den Messias erweist, vielmehr interpretiert er den Jesus Christus als Gottes Sohn.³⁷⁾ D. h. aber, "alles, was Jesus ist und wirkt, das ist und wirkt er als der Christus. Der Christus - Name ist bei Paulus kein von der Person und dem Werk Jesu Christi ablösbarer Titel".³⁸⁾ Der historische Jesus ist für Paulus zum Inhalt des Kerygmas geworden und damit wird er identisch mit dem Christus. Deshalb bedarf er keines Beweises seiner Messianität. Erst als man diese Identifizierung in der Verkündigung reflektierte, wurde Jesus = Christus als Messias erwiesen.

-
- 33) Barth (S. 4) gibt folgende Deutung dieser Formel:
 "Eben weil es die Botschaft von Gott ist, darum 'längst verkündigt', darum kein Einfall von heute, sondern der Sinn, der reife Ertrag der Geschichte, Frucht der Zeit, als Spanne der Ewigkeit, erfüllte Weissagung. Es ist das Wort, das die Propheten von jeher sprachen, das jetzt vernehmbar und vernommen wird."
- 34) So Bultmann, NT - Theologie, S. 52; N. A. Dahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, in: *Studia Paulina*, Festschrift für J. de Zwaan, S. 87.
 1) In dem *ἐκ σπέρματος* und dem *κατὰ σάρκα* scheint eine Doppelaussage vorzuliegen.
 2) Das *κατὰ σάρκα* steht am Ende eines Ausdruckes und ist damit betont. Dagegen wird der Ausdruck *κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης* innerhalb des Kontextes nicht betont.
- 35) Vgl. dazu Schmithals, Paulus und der historische Jesus in: *ZNW* 53, 1962, S. 149f.
- 36) Gegen Lietzmann, S. 26.
- 37) Vgl. dazu Conzelmann, Art.: Jesus Christus, in: *RGK*³ Bd. III, Sp. 627.
- 38) Dahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, S. 87

Wir können also folgende Entwicklung feststellen:

- 1) Jesus wird als Messias durch das τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ ausgesagt.
- 2) Jesus wird mit dem Christus identifiziert. Paulus vertritt damit ein " auffallend fortgeschrittenes Stadium in der Entwicklung, die dazu führte, daß Χριστός aus einer Messiasbezeichnung zu einem zweiten Eigennamen Jesu wurde, " 39) da für ihn Jesus Inhalt des Kerygmas geworden ist.
- 3) Jesus als der Messias wird mit den Messiasvorstellungen der Umwelt weiterinterpretiert. Einen Ansatz dazu finden wir bei Paulus in dem περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

b . 1, 16 - 17

Paulus gibt die Themata seines Briefes an :

- 1) Das Evangelium gereicht allen Glaubenden zum Heil, zuerst den Juden, dann den Heiden.
- 2) Die Gerechtigkeit Gottes offenbart sich aus Glauben in den Glauben hinein.

Die Doppelformulierung der Gerechtigkeit sowohl aus Glauben, als auch zum Glauben will dem Worte 'Glauben' einen besonderen Nachdruck geben. 40)

Diese Auslegung der Gerechtigkeit erfährt ihre dritte Ausrichtung durch ein angehängtes Zitat als Beispiel, das wegen seiner Stichworte δίκαιος und ἐκ πίστεως gewählt wurde: 41) 'Der Gerechte wird leben aus Glauben . ' (1, 17) 42)

Das Zitat klingt an Hab 2, 4 an, wird von Paulus aber so akzentuiert - das zeigt sich an dem Zusammenfügen von δίκαιος und ἐκ πίστεως zu ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως 43) daß es seinen Anspruch an den Hörer aus der zur Sache gemachten Aussage erhält. Das " es steht geschrieben " macht auf ein weiteres Beispiel aufmerksam, nicht aber auf die Autorität der Quelle. 44)

39) a. a. O. S. 88

40) So auch Nygren, S. 63; Michel, S. 46

41) So Kuß, S. 25; Lietzmann, S. 31.

42) Nygren stellt heraus, daß Paulus das Zitat als Gegenstück zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz bringen will, doch in seiner Folgerung geht Nygren zu weit: " Er (erg.: Paulus) entreißt es (erg.: das Zitat) den Vertretern der Gesetzesgerechtigkeit und macht es zum Motto und Hauptwort für eine direkt entgegengesetzte religiöse Einstellung, für die Glaubensgerechtigkeit. " (S. 66). Wenn das Zitat in der späteren Auslegung als das Thema des Briefes angesehen wurde, dürfen wir diese Bedeutung nicht vorschnell in den Text eintragen.

So kann Paulus das Zitat gegen seinen ursprünglichen Sinn ändern. " Sowohl der Begriff des 'Glaubens' als auch der des 'Lebens' ist in Hab 2, 4 wesentlich anders verstanden als bei Pls. Hab 2, 4 denkt an ein Beharren in der Treue Jahwe gegenüber und an eine Bewahrung des irdischen Lebens in der kommenden Anfechtung; Pls dagegen versteht unter dem 'Glauben' die Anerkennung des göttlichen Heilshandelns und unter dem 'Leben' die eschatologische Existenz, das Wandeln im neuen Äon (z. B. Röm 6, 4). Die Begriffe des Schriftwortes werden also von Pls neu verstanden und durch den nachfolgenden Brief erläutert. " 45)

c ' 2, 5 - 6

Paulus macht eine Aussage über Gott mit Hilfe einer alttestamentlichen Wendung. Daß 'Gott jedem nach seinen Taten vergelten wird' ist aber eine so gebräuchliche Formulierung, daß sie nicht als bewußte Anspielung verstanden werden kann.

b. 2, 17 - 3, 20

Paulus beschreibt das Leben der Heiden vor ihrem Christsein in dem Abschnitt 1, 18 - 2, 16, und bezeichnet es, obgleich sie das Gesetz nicht kennen, als sündig vor Gott.

Der Heide kann sich also vor dem Juden seiner Vergangenheit nicht rühmen.

Mit " wenn du dich einen Heiden nennen läßt " (2, 17) richtet sich Paulus an die Judenchristen in Rom. Sie sollen durch sein Urteil über das " Vorleben " der Heiden nicht überheblich werden. Denn sie haben sich t r o t z Kenntnis des Gesetzes durch ihren Ungehorsam ebenso vor Gott versündigt.

a ' 2, 23 - 24

Wenn Juden durch Übertretung des Gesetzes Gott Unehre bereiten, wie können sie sich dann des Gesetzes rühmen? ⁴⁶⁾

Paulus hält ihnen mit den Worten ihrer eigenen Schrift vor, daß sie durch ihren Ungehorsam Gott vor den Heiden unglaubwürdig erscheinen lassen.

43) So auch Kuß, S. 24.

44) Gegen Barth, S. 17, der hier von einer erfüllten Weissagung spricht.

Mit dem ὑμεῖς richtet sich Paulus an die Juden - christen in Rom: Verpflichten sie die Heiden auf das Gesetz, ist es nur dann sinnvoll, wenn sie es selbst halten. ⁴⁷⁾

Unterlassen sie den Gehorsam, wird der Name Gottes, der das Gesetz autorisiert, und auf den sich der Jude gegenüber dem Heiden beruft, verspottet und in seiner Forderung unglaubwürdig. ⁴⁸⁾

So erhält das Zitat ⁴⁹⁾ die paränetische Ausrichtung durch seinen Inhalt, der den Judenchristen in seinem Verhalten gegen den Heiden trifft. Indem Paulus das Zitat in seinem Kontext einfügt, gewinnt er diese den Hörer besonders herausfordernde Mahnung. ⁵⁰⁾

45) Michel, S. 47

46) Harder (Der Anlaß, S. 19) stellt heraus, daß der Wandel ἐν σαρκί für einen Juden durchaus Ruhm bedeutet. " Dieses Fleisches kann man sich rühmen, indem man die jüdische Abkunft vor Gott geltend macht. "

47) Man könnte hier Vergleiche anstellen mit dem Verhalten des Petrus in Antiochia (Gal 2, 11 ff.), wie es Paulus schildert. Auch Petrus läßt durch sein unaufrichtiges Verhalten vor den Heiden die Forderung des Gesetzesgehorsams unglaubwürdig erscheinen.

48) " Die Umkehrung von Röm 2, 24 lautet: Wegen der Tugendhaftigkeit Israels wird Gottes Name unter den Heiden gepriesen. " Bill III, 118

49) " Das Zitat frei nach Jes 52, 5 LXX, " (Lietzmann, S. 43). Vgl. Rahlfs, LXX Vol. II, S. 638

Kuß (S. 87) dagegen findet eine andere Stelle, die dem paulinischen Gedanken entsprechen könnte: " Der von Paulus zum Ausdruck gebrachte Gedanke wird Ez 36, 20 ausgesprochen, aber es findet sich keine formale Entsprechung. "

50) Ähnlich urteilt auch Michel (S. 75) : " Die Vorwürfe des Pls erhalten ein neues theologisches Schwergewicht durch das im Verständnis veränderte Schriftzitat V 24. Jes 52, 5 klagt ursprünglich über die Schändung des Namens Gottes durch die Zwingherren Israels, aber Pls hat das LXX - Zitat als Vorwurf Israels gegenüber verstanden. Um der Übertretung Israels willen schmähen die Heiden den Namen Gottes. Die Sendung Israels, durch seinen Gehorsam Gott zu preisen, wird also ins Gegenteil verkehrt. "

Wir müssen nur berücksichtigen, daß Paulus nicht das Volk Israel treffen will, sondern die Judenchristen in Rom, die die Heiden zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichten wollen. Will jemand ein rechter J u d e n - Christ sein, dann hat er seinem traditionellen Herkommen nach das Gesetz zu halten, nur so kann er seine Umwelt überzeugen.

b . 3, 1- 5

Wenn dem Juden durch seinen Ungehorsam gegen das Gesetz kein Ruhm aus diesem zukommt, hat er dann durch seinen Besitz noch einen Vorteil gegenüber dem Heiden ? Paulus fragt dialogisch weiter: wozu nützt dann die Beschneidung, die ja den Besitz des Gesetzes erweist ?

Seine Antwort leitet Paulus ein durch ein `viel in jeder Hinsicht : Den Juden sind zuerst die Worte Gottes ⁵¹⁾ anvertraut. Doch Paulus lenkt sofort davon ab und trägt einen Einwand vor, der die Position des Heiden behaupten soll: Wird nicht durch den Unglauben der Juden gegen das Evangelium Gottes Bündnistreue ⁵²⁾ hinfallig und damit auch der Besitz der Worte Gottes ? Paulus beantwortet diese Zwischenfrage mit einem eindeutigen *μὴ γένοιτο* .

Erhält daran fest, daß Gottes Bündnistreue gegenüber den Juden bleibt. Aber dieses `Sich - treu - bleiben `Gottes, durch das er sich eben als wahrhaftig erweist, läßt den Menschen dagegen durch seine Untreue als Lügner erscheinen. ⁵³⁾ Wird der Mensch durch seine Untreue gegen Gottes Wahrhaftigkeit zum Lügner, trifft ihn der paränetische Aufruf: Angesichts Gottes Wahrhaftigkeit erscheinst du Mensch als Lügner, " damit du dich (erg.: Lügner) rechtfertigen lassest in deinen Gedanken und `ungeschoren `bleibst, wenn du gerichtet wirst. " ⁵⁴⁾

-
- 51) " τὰ λόγια `die Offenbarungen ', sachlich kaum verschieden von Tora im weiteren Sinn des Wortes = heilige Schrift. - Das Volk der Tora zu sein, war Israels höchste Ehre; diese Ehre wuchs, je mehr die Tora verherrlicht wurde; darum ist die Verherrlichung der Tora das unerschöpfliche Thema der Haggada. " (Bill III, 126)
Paulus hält also daran fest, daß die Tora zunächst einmal dem Juden gehört. (Paulus beginnt oft einen Satz mit *πρῶτον μὲν* , ohne ihn weiterzuführen. (Vgl. dazu Bauer, Art.: *πρῶτος* , Sp. 1440 zu 2 a)
- 52) Mit Gaugler, S. 73; Lietzmann, S. 43 liegt hier der alttestamentliche Gebrauch von *πίστις* = Bündnistreue vor.

Gott läßt den Menschen angesichts seiner Wahrhaftigkeit zum Lügner werden.⁵⁵⁾, damit dieser sich - als Lügner - rechtfertigen lasse. Also ruft die Lügenhaftigkeit des Menschen Gottes Gerechtigkeit auf den Plan.⁵⁶⁾

Paulus interpretiert hier das LXX - Zitat aus Ps 50, 6b LXX gegen seinen ursprünglichen Kontext. Lietzmann (S. 44) versucht, das paulinische Zitat von der nicht zitierten ersten Hälfte - also Ps 50, 6 a LXX - aus zu verstehen. Paulus könnte den Psalm als bekannt voraussetzen und brauche deshalb nicht den ganzen Vers zu zitieren. Lietzmann zeigt aber nicht, daß es in den paulinischen Briefen ein weiteres Beispiel dafür gibt, daß Paulus auch mit unausgesprochenen Zitaten argumentiert. Daß der Psalm wohl nicht so bekannt war, wie es Lietzmann annimmt, unterstreicht Bill (III, 135) : " PS 51, 6 wird in der rabbinischen Literatur gerade nicht häufig zitiert, u. wo es geschieht, ist der Sinn vielfach so verzerrt, daß man meinen könnte, die betr. Stelle sei als Beleg für Röm. 3, 8 geschrieben worden: Lasset uns das Böse tun, damit das Gute herauskomme ! "

Wie Lietzmann urteilt auch Nygren (S. 105) : " In der Gewißheit, daß bereits eine flüchtige Andeutung ausreiche, um den Zusammenhang in diesem wohlbekannten Psalm jedem Leser unmittelbar klarzumachen, sieht Paulus davon ab, diese Stelle vollständig anzuführen, sondern begnügt sich damit, nur den abschließenden Absichtssatz wiederzugeben. " Das heißt aber doch, daß Paulus kein Interesse an der Aussage von Ps 50, 6a LXX hat. Will er etwa mit V. 6a des Psalmisten Gottes Wahrhaftigkeit rühmen ? Geht es ihm nicht vielmehr darum, den Hörer als Lügner zu ermahnen, sich vor Gott rechtfertigen zu lassen und nicht Gott zu rechtfertigen ?

Der paulinische Kontext verlangt, daß wir das δικαιοσύνην συνίστησιν V. 3, 5a und das δικαιωθῆς (3, 4 b) des Zitates zusammensehen. Wir werden also das δικαιωθῆς medial zu übersetzen haben, wenn wir nicht Paulus mit verschwiegene Zitaten argumentieren lassen wollen.

-
- 53) Ἀληθής und φεύστης sind als Gegensätze formuliert. Paulus geht wohl vom φεύστης des Menschen aus, dem er das Ἀληθής Gottes entgegensetzt. Dem φεύστης wiederum steht das δικαιωθῆς des Zitates gegenüber.
- 54) Als Zitat versteht Paulus wohl nur V. 4 b.
- 55) Nygren (S. 104) wehrt sich mit Recht dagegen, die Härte des Verses aufweichen zu wollen, doch beseitigt er sie dadurch, daß er von der Situation des David angesichts der Strafpredigt des Nathan aus exegesierte.
- 56) Nur so verstehen wir die nächste Frage des Paulus recht: " ist nicht Gott ungerecht, wenn er seinen Zorn herabschickt? (V. 3, 5b)

Auch Michel (S. 81) meint, Paulus wolle von Gottes Rechtfertigung sprechen, nicht aber von der des Menschen. "Neben das Gebetswort von Ps 116, 11 tritt das Bußgebet von Ps 51, 6 (allerdings nur in Form eines Nachsatzes), in dem ausdrücklich gesagt wird, daß die Erkenntnis und das Bekenntnis der Schuld dazu da sind, daß Gott recht behält in seinen Urteilssprüchen und rein dasteht, wenn er richtet. Die notvollen und verzweifelten Bekenntnisse des Psalters sind für Pls eigentliche und tiefste Wahrheit, die auch der Jude wieder entdecken muß." Wird hier aber nicht von Michel die reformatorische Hochschätzung des Ps 51 schon für Paulus angenommen?

Will Paulus Gott verherrlichen, will er seine Hörer dazu aufrufen, Gottes Gericht zu bedenken und Buße zu tun, d.h. Gottes Wahrhaftigkeit anzuerkennen? Geht es Paulus um Frömmigkeit oder darum, den Menschen zum 'Sich-rechtfertigenlassen' aufzurufen?

Der Mensch müßte ja dann Gott den Prozeß machen können. "Die Anerkennung der wesentlichen Wahrhaftigkeit Gottes und der wesentlichen Lügenhaftigkeit des Menschen geschieht, damit Gottes 'Gerechtigkeit' in seinen Worten, d.h. in seiner Offenbarung, in seiner Führung, in seinen Verheißungen (V. 2), offenbar werde und damit er aus dem Prozeß, den ihm der Mensch macht, als Sieger hervorgehe." Wenn Kuß (S. 102) das von Paulus behauptet, dann muß er aber auch begründen, daß Paulus an dem alttestamentlichen Kontext seiner Zitate orientiert ist.

Althaus (S. 26) geht noch einen Schritt über Kuß hinaus: "Darin erweist Gott sich ja als Gott, dadurch erfüllt sich, wonach jeden Frommen verlangt: daß gegenüber den ausnahmslos lügenerischen Menschen Gott als der einzig Wahrhaftige darstehe, daß er recht behalte und alle menschlichen Verdächtigungen seiner Gottheit zunichte werden - Paulus sagt es mit Worten aus dem berühmten Bußpsalm 51." Ob Paulus wirklich so hochmütig, - wie es ein Frommer leicht sein kann - auf die 'Lügner' herabsieht? Oder sieht er sich nicht selbst auch als Lügner vor Gott, der seiner Rechtfertigung bedarf?

Das Zitat verwendet Paulus also gegen den Gebrauch der LXX ⁵⁷⁾ als aktuelle, direkte Anrede an seine Hörer: sie sollen sich angesichts der Wahrhaftigkeit Gottes als Lügner verstehen und sich rechtfertigen lassen. Damit beruht die Autorität des Zitates darin, daß sich Hörer, in seiner Situation getroffen, als Lügner vor Gott erkennt.

57) Wäre Gott Subjekt des Zitates, hätte Paulus wohl die 3. Pers. Singl. gewählt.

c'. 3, 9 - 20

Paulus nimmt in 3, 9 den Gedanken von 3, 1 wieder auf ⁵⁸⁾ und fragt noch einmal, ob der Judenchrist einen Vorzug habe aus der Zeit, als er noch nicht Christ war. Paulus antwortet im Blick auf die römische Situation: οὐ πάντως ⁵⁹⁾. Beide, Juden wie Griechen sind zuvor Angeklagte, alle sind unter der Sünde; denn - wie geschrieben steht - ⁶⁰⁾ "es gibt keinen Gerechten, auch nicht einen ..."

Stichwort der Zitatkombination ist das οὐκ ἔστιν δίκαιος. Es ist wohl aus paränetischem Material der Synagoge erwachsen, vielleicht von Paulus selbst zusammengestellt. "Diese Art der Kombination und willkürlichen Änderungen at. Stellen ist bei Paulus geläufig." ⁶¹⁾ Ihm geht es darum, seine vorangestellte Behauptung "alle sind unter der Sünde" (3, 9 b) durch einen weiteren Zeugen zu unterstreichen. Ein Denken im Schema Weissagung - Erfüllung (des Matthäus) findet sich nicht, vielmehr will Paulus verhindern, daß sich der Judenchrist nicht angesprochen fühlen könnte. ⁶²⁾ Durch das abschließende "wir wissen aber" (3, 19) knüpft er bei seinen Hörern an etwas Bekanntes an. ⁶³⁾ "Alles was das Gesetz sagt, richtet sich an die unter dem Gesetz Lebenden". Sie, die Judenchristen, sind also gemeint, die Worte ihrer eigenen Schrift klagen sie an.

Auch Michel (S. 82) kommen Zweifel, Gott als Subjekt anzunehmen: "Die Parallelität des doppelten ἐν spricht eigentlich mehr für die mediale als für die passive Bedeutung von κρίνεσθαι."

58) So auch Lietzmann, S. 47

59) "Das rabbinische Judentum würde auf die Frage, ob die Juden vor den Heiden (=Nichtjuden) etwas voraus haben, ohne jedes Besinnen geantwortet haben: Gewiß, durchaus viel; denn die Heiden sind rettungslos dem Gehinnom verfallen, aber ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt." Bill III, 139.

60) Paulus zitiert nach Art der Diatribe: Ein Gedanke wird durch ein Zitat interpretiert. So auch Nygren (S. 106/107): "1. Zu Anfang eines Gedankenganges setzt Paulus häufig einen kurzen Ausspruch, der als Überschrift für das Folgende dienen kann; 2. wenn der Gedankengang zu Ende geführt ist,

d'. Zusammenfassung

Richtet sich Paulus an die Heidenchristen in Rom (1, 18-32), um ihr Leben im alten Äon zu charakterisieren, zitiert er die Schrift nicht. Da sie ihnen unbekannt war, kann sie auch nicht anklagend gegen sie benutzt werden. Vielmehr bringt Paulus Beispiele aus der heidnischen Umwelt.

Wenn sich Paulus dagegen an die Judenchristen richtet (2, 17 ff.), kann er die Schrift als anerkanntes Argumentationsmaterial heranziehen. Dieses Material wird aber nicht innerhalb des Schemas von Weissagung - Erfüllung aufgearbeitet und aktualisiert, da Paulus noch nicht einen neutralen Ort außerhalb seiner Geschichte, d.h. außerhalb seiner Situation, in der er sich jeweils befindet, einnimmt und einen göttlichen Heilsplan sich verwirklichen sieht. Ihm ist es viel zu sehr an dem brüderlichen Miteinander von Juden- und Heidenchristen in der römischen Gemeinde gelegen; indem er ihr Leben im alten Äon als sündig vor Gott bezeichnet - ohne Unterschied - , versucht er die Gegensätze zu überwinden.

So will Paulus die Gemeinde mahnen und warnen, ihre Vergangenheit nicht gegeneinander auszuspielen. Dazu dienen ihm eben auch die Zitate der Schrift. Sie erfahren ihre Autorität nicht daraus, daß sie in der Schrift stehen, vielmehr daraus, daß der Inhalt der Zitate den Judenchristen in seiner Situation trifft. Er kann und soll sich angesprochen fühlen.

Damit reiht sich Paulus in seinem Schriftgebrauch in gewisser Weise ein in den Kreis der großen Propheten, die auch das Volk warnten und mahnten, nur weiß er sich bestimmt als Bote Christi, durch den Herrn des neuen Äons.

gibt er gern in einigen kurzen Worten eine / Zusammenfassung des Ergebnisses, zu dem er gelangt ist." Innerhalb dieses geschlossenen Gedankens hat seine Zitatkette ihre Funktion.

- 61) Lietzmann, S. 47. Michel (S. 85) dagegen: "Wir haben einen urchristlichen Psalm vor uns, der aus der Vielheit von Einzelzitaten zu einer kunstvollen Einheit zusammengewachsen ist." Es läßt sich aber kaum zeigen, daß der Psalm ein "Klagelied" über die Gottlosigkeit der Menschen sein soll. Paulus benutzt die Zitatkombination jedenfalls als scharfe Anklage, die zur Umkehr rufen soll.
- 62) Mit Gaugler (S. 72), der Paulus nicht als heilsgeschichtlichen Exegeten fassen will, sondern meint, Paulus höre in der Schrift den anklagenden Richter.
- 63) "Das 19a ausgesprochene Prinzip beweist, daß mit der Klage V. 10-18 nicht die Heiden, sondern nur die Juden gemeint sein können." Lietzmann, S. 48.

c. Kp. 4 - 8

a'. 4, 1 - 25

Durch τί οὖν ἐποῦμεν (4, 1) verknüpft Paulus seine Abrahamdarstellung mit der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes angesichts des Glaubens (3, 30) . 64)

Auch Nygren (S. 126) sieht den bewußten Anschluß von Kp. 4 an die vorhergehenden Verse, doch meint er, Paulus wolle mit Kp. 4 den Ausspruch "richten wir das Gesetz auf" (3, 31) beweisen. Dazu wolle Paulus noch "im Anschluß an das Wort in Kap. 3, 21 zeigen, daß 'das Gesetz und die Propheten' die Glaubensgerechtigkeit bestätigen". Die paulinische Aussage in 4, 23 f. scheint dem aber zu widersprechen: Paulus will danach an Abraham herausstellen, daß er Vater der Juden und Heiden ist und den Juden wie den Heiden der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Die paulinische Argumentation mit der Schrift hat also keinen Selbstzweck; sie will nicht ihre Unfehlbarkeit als Weissagungsbuch erweisen. 65)

Diesen Selbstzweck meint Kuß (S. 178/79) bei Paulus feststellen zu können. "Im 4. Kapitel, das sich als eine Art Schriftbeweis an 3, 21-31 anschließt, versucht Paulus eine so fundamentale Autorität, wie sie Abraham für das Judentum darstellte, als Zeugen des Evangeliums zu erweisen. Abraham (und David: VV. 6-8) gehören auf die Seite des Evangeliums von der Gerechtsprechung allein auf Grund von Glauben und eben gerade nicht auf die Seite derer, die der Gerechtigkeit auf Grund / von Werken des mosaischen Gesetzes vertrauen."

Kuß eliminiert die paulinischen Beispiele aus dem Kontext und interpretiert sie aus der Sicht der kirchlichen Auslegungsgeschichte. Paulus führt Abraham und David als zwei Zeugen zu seinem Problem an; er hätte auch beliebig andere zitieren können z.B. Jesaja, Hosea, Elia etc., wenn ihre Aussagen die paulinische Situation treffen, daß der Mensch aus 'Glauben' seine Gerechtigkeit erhält. Daraus kann man aber nicht folgern: 'Also sind Abraham und David Zeugen des Evangeliums.' Sie haben nur etwas vorweg erlangt, was nun allen aus dem Evangelium zukommt. Die Denkbewegung geht von der augenblicklichen Situation des Paulus aus, nicht von einem neutralen Ort über Abraham und David auf Paulus hin. Nicht Abraham war schon Zeuge des Evangeliums, sondern Abraham widerfuhr etwas, was jetzt im Evangelium bezeugt wird.

64) So auch Michel, S. 98

65) Nygren dagegen meint: "Im tiefsten Sinn ist die Verheißung Abrahams erst in der Zeit des Paulus in Erfüllung gegangen, als die Heiden zum Glauben an Christus gekommen und da-

Ist Gott der Gott der Juden und der Heiden, gilt die Gerechtigkeit aus Glauben Beschnittenen wie Unbeschnittenen, können dann wir Juden unseren Vater ⁶⁶⁾

(τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα 4, 1) Abraham nur noch als Vater der Beschnittenen ansehen? Die Antwort auf diese Frage in Kp. 4 wird in zwei Gedankengängen gegeben. Zuerst zeigt Paulus den Judenchristen in Rom an Hand eines Schriftwortes nach Gen 15, 6, daß Abraham durch Glauben, nicht durch Werke gerecht wurde.

Dieses Ergebnis macht er zur Voraussetzung seines zweiten Gedankens: Also ist Abraham Vater der Beschnittenen und der Unbeschnittenen. ⁶⁷⁾ Paulus dehnt hier - wie in Gal 3, 6 f. den Bereich der Verheißung über den Juden hinaus aus auf den Heiden.

Wäre Abraham durch Werke gerechtfertigt worden, hätte er den Ruhm des Verdienstes. Diese naheliegende Vermutung entkräftet Paulus durch ein Schriftwort, das dagegen sagt: "Abraham glaubte und das (als fides quæ) wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet." (4, 3) Paulus will also nicht den Glauben Abrahams inhaltlich bestimmen, denn er fährt ja fort: dem Arbeitenden wird nach Lohn, nicht nach Gnade vergolten. Wer aber glaubt, dem ermöglicht dieser Glaube, der sich die Gerechtigkeit schenken läßt, das Heil.

durch zu Kindern des gläubigen Abrahams geworden waren."

(S. 134) Es läßt sich aber nicht zeigen, daß Paulus den Glauben der Heiden als Erfüllung einer Weissagung an Abraham versteht, vielmehr als Antwort auf sein Christus-Kerygma.

66) Zur Bedeutung Abrahams im Spätjudentum vgl. Nygren, S. 127; H. -J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, S. 231 f.; Bill III, 386 ff.; J. Jeremias, Art.: 'Αβραάμ in: ThWNT I, S. 7 f.

67) Auch Dinkler (Prädestination, S. 85) wehrt das Mißverständnis ab, daß Abraham Prototyp des Glaubens sei, vielmehr sei er Vater der Juden und der Griechen, "sofern sie nämlich seinem Beispiel folgen. Also ist der jüdische Patriarch Abraham Glied des historischen Israel und zugleich Typus des eschatologischen Volkes."

Nygren (S. 127) dagegen meint: "er (erg.: Paulus) entreißt

Wie sich diese Gerechtigkeit aus Glauben ohne Werke beim Menschen zeigt, illustriert Paulus an einem weiteren Beispiel aus der Schrift. Er zitiert David als Zeuge der Sündenvergebung: 'Glückselig die, deren Gesetzlosigkeiten vergeben sind und deren Sünden überdeckt sind. Glückselig der Mann, dem der Kyrios Sünde nicht zurechnet' (4, 7-8). ⁶⁸⁾ Der Gedanke der Gerechtigkeit aus Glauben wird von Paulus weitergeführt bis zur Konsequenz: Abraham jedenfalls galt das μακαρισμός auf Grund des Glaubens. ⁶⁹⁾

Paulus kann den David-Spruch in diesem Zusammenhang benutzen, weil er mit Hilfe der gezera šawa gleichlautende Worte an verschiedenen Stellen identifiziert. So können das ἐλογίσθη (Gen 15, 6) und das λογίσται (Ps 31, 1 b LXX) sich gegenseitig erklären. ⁷⁰⁾ Bei dieser Schriftbenutzung geht es also nicht um das Erhellens eines tieferen Sinnes hinter dem benutzten Material, sondern allein darum, treffende Aussagen zu einem augenblicklichen Gedanken oder einer entsprechenden Situation zu machen.

Abraham den Vertretern der Gesetzesgerechtigkeit und stellt ihn statt dessen als Typos des durch den Glauben Gerechten dar."

- 68) Ps 31, 1 LXX wird von Paulus wörtlich zitiert. (Vgl. dazu Rahlfs, LXX Vol. II, S. 30)

Das Zitat enthält in seiner zweiten Hälfte die Stichworte λογίζομαι und ἁμαρτία. Das μακαρισμός ist dann darin zu sehen, daß der Kyrios keine Sünde zurechnet. Nach der paulinischen Stichwortzitation kann hier durchaus der Kyrios Christus gemeint sein, der eben Sünden vergibt. Paulus bindet sich ja nicht an das Woher seiner Zitate. In diesem Zusammenhang kommt es ihm allein auf die Sündenvergebung an.

- 69) Paulus beantwortet die Frage, wer sich 'glückselig' preisen könne, mit einer durch 'λέγομεν γάρ' eingeführten alttestamentlichen Wendung. Sie soll das Anrechnen der Gerechtigkeit durch Glauben an Abraham unterstreichen. Ist dieser aus Glauben gerecht, dann ist er nur Vater der Beschnittenen, sondern auch der Unbeschnittenen.

- 70) "Die Synagoge antwortet: der Makarismus gilt nur Israel (Verw.: Bill III, 203). Paulus erzielt eine andere Antwort mit der Gezera sawa. Wenn man feststellen will, argumentiert

Mit 4, 13 ff. setzt der zweite Argumentationsgang ein.

Ist Abraham auch Vater der Heiden, dann sind diese ebenso Miterben der Verheißungen, die Abraham gegeben wurden. ⁷¹⁾

Die beiden Zitate in 4, 17-18 dienen der Unterstreichungen schon zuvor geäußelter Gedanken. ⁷²⁾ In V. 16 b betont Paulus noch einmal, daß Abraham Vater aller ist, wie geschrieben steht, daß ich dich zum Vater aller (πολλῶν ⁷³⁾) Heiden gesetzt habe.

Die Bedeutung des Zitates liegt in dem Stichwort πολλῶν ἐθνῶν. ⁷⁴⁾

Die Stellung Abrahams als Vater aller unterstreicht das folgende "so wird dein Same sein" ⁷⁵⁾, eingeleitet durch κατὰ τὸ εἰρημένον ⁷⁶⁾.

er (erg.: Paulus), wem das λογίζεσθαι Ps 31 (32), 2 gilt, muß man das λογίζεσθαι Gen 15, 6 heranziehen (Röm 4, 9 f.). Dieses gilt Abraham als Heiden (V. 10 b). Ergo - so ist zu ergänzen - gilt auch das λογίζεσθαι des Makarismus Ps 31 (32), 2 den Heiden." (Jeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in: Studia Paulina, S. 150)

71) Auch Lietzmann (S. 54 zu V. 13) stellt heraus, daß Paulus zu Gunsten der Heiden umdeutet.

72) Führt Paulus Judenchristen einen sog. Schriftbeweis vor, dann haben allein die Inhalte der benutzten Zitate unterstreichen-
de Funktion, in der Regel für zuvor geäußerte Gedanken. Nur indirekt spielt er auf das Ansehen der Schrift an, das er bei Judenchristen voraussetzen kann, z.B. durch das τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; 4, 3. Paulus läßt sich auf die Position der Judenchristen ein und argumentiert mit ihnen auf ihrer Denkebene.

73) Vgl. dazu J. Jeremias, Art.: πολλοί in: ThWNT VI, S. 542 zu Röm 4, 17 f. Er betont das universalistische πολλῶν, das durch 4, 11 gestützt wird.

74) Michel (Paulus und seine Bibel, S. 147) dagegen sieht in diesem Zitat die Heidenmission gewissagt.

75) Der Inhalt dieses Schriftwortes erschließt sich nur aus dem paulinischen Kontext.

76) Paulus leitet nicht durch das κατὰ τὰς γραφάς ein, das im weiteren Sinne den inhaltlichen Bereich angibt, d.h. die Quelle im umfassenden Sinn. An dieser Stelle will Paulus durch das gezielte κατὰ τὸ εἰρημένον einen Einzelspruch herausstellen, der das Ziel seines Argumentationsganges angibt.

In 4, 23 ff. gibt Paulus das paränetische Anliegen seiner Abrahamdarstellung an: Diese in der Schrift dargebotenen Verheißungen wurden nicht nur Abraham zugerechnet, sondern auch ⁷⁷⁾ denen sollen sie gelten, die an den auferstandenen Herrn des neuen Äons glauben. Damit werden die Verheißungen jetzt wieder neu verkündigt, sie sind offen für Juden und Heiden.

Goppelt erkennt aber dieses Offensein der Verheißungen nicht, wenn er Abraham bei Paulus in ein heilsgeschichtliches Kontinuum einordnet. So meint er: "So ist Abraham als der, welchem nach Gen 15 allein aus Gnaden ohne Rücksicht auf Werke (R 4, 2-8) und unabhängig von der Beschneidung (R 4, 9-11) sein inhaltlich und formal dem christlichen wesensverwandter Glaube (R 4, 17-25) zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, Vorbild derer, die allein durch den Glauben an Christus (unabhängig von Werken und Beschneidung, Gesetz und Abstammung) gerechtfertigt werden. Der Vergleich wird zur Typologie, weil diese Beziehung von Gott gesetzt (R 4, 11 f. 23; Gl 3, 8) und durch Christus vermittelt (Gl 3, 17) wurde - aus letzterem folgt von selbst die typologische Steigerung. Wo reflektiert Paulus über einen dem christlichen wesensverwandten Glauben des Abraham? Wenn Paulus auf etwas bewußt anspielt, dann sind es vielleicht die Glaubensvollzüge, nicht aber die Glaubensinhalte.

Wäre Paulus am Schema Weissagung - Erfüllung interessiert, dann hätte er 4, 23 f. so formuliert: Die Gerechtigkeit aus Glauben, dem Abraham geweissagt, erfüllt sich jetzt im Glauben an Christus. Dann hätte er vielleicht die beiden Glaubensinhalte identifiziert oder heilsgeschichtlich eingeordnet. Paulus aber konstatiert noch keine Erfüllungen. Er fragt vielmehr nach denen, an welchen sich die Verheißungen im Vollzug des Glaubens immer neu verwirklichen sollen.

77) Wollen wir "Abraham des durch den Glauben Gerechten" (Nygren, S. 135) ansehen, dann ist das nur möglich innerhalb dieses 'nicht nur sondern auch'. So wie es Abraham zugerechnet wurde, so auch den Christen. Damit wird aber Abraham als der gekennzeichnet, an dem sich das schon vollzogen hat, was den Christen durch die Verkündigung jetzt ereignet wird. So ist Abraham kaum ein heilsgeschichtlicher, sondern ein vor-abgebildeter Typus. (Ähnlich urteilt auch Dinkler, Prädestination, S. 85, nur versteht er das vor-abgebildet eschatologisch weniger paränetisch.)

Auf diese Verwirklichung des Glaubens als Faktum der Vergangenheit sieht Paulus noch nicht zurück, weil er noch im lebendigen Vollzug des sich jetzt ereignenden Glaubens steht. So reicht auch der Anspruch der Schriftzitate bei Paulus nicht über den gelebten Augenblick hinaus, und das Getroffensein von der Schrift wird noch nicht rückblickend zum beschaubaren Ereignis und Gegenstand der Reflexion.

b'. 5, 12 - 21

Bei dem Vergleich des Paulus zwischen Adam und Christus in 5, 12 - 21 wird das Alte Testament nicht zitiert. Paulus sah sich wohl nicht veranlaßt, seinen Hörern Adam mit alttestamentlichem Sprachmaterial zu schildern.

Mit 5, 1 ff. wird das Thema von 3, 21 ff. - dort für Judenchristen - wiederholt.⁷⁸⁾ Da sich in 5, 1 ff. keine Anspielungen auf jüdische Tradition und auch keine Zitate, wie in 4, 1 ff. finden, sondern innerhalb des Schlusses a minore ad maius argumentiert wird, können wir wohl vermuten, daß Paulus in der Anrede eine Akzentverschiebung von Juden - zu Heidenchristen vornimmt.

Der Gedankengang des Paulus in 5, 12 - 21 wird in der Regel als Adam - Christus Typologie exegisiert.⁷⁹⁾ Es lassen sich aber ernsthafte Bedenken dagegen vorbringen, Paulus wolle nur eine typologische Darstellung bieten, wenn sein paränetischer Zweck mit seinem Adam - Christus Vergleich unberücksichtigt bleibt.

1) Der Schluß a minore ad maius in 5, 15, der den Schritt vom Typos zum Antitypos vollziehen soll, darf nicht in eine Qualitätssteigerung aufgelöst werden⁸⁰⁾, die aber für einen typologischen Schluß - nach Goppelt⁸¹⁾ - unerläßlich ist.

78) So auch Michel, S. 120

79) Goppelt, Typos, S. 155 ff.; Althaus, S. 46 ff.; Kuß, S. 225, Lietzmann, S. 60; Michel, S. 120 ff.; Nygren, S. 156 ff.

80) Vgl. dazu H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, S. 97: kol wahomer vom Leichten (minder Bedeutenden) auf das Schwere (Bedeutendere) und umgekehrt. "

81) Typos, S. 18 f.

Auch eine andere Bedingung des typologischen Schlusses wird nicht erfüllt: "Typologische Vergleichung, zumal wenn sie / in der Geschichte die Wiederkehr gleicher Typen finden will, setzt voraus, daß ein Standort außerhalb der Geschichte gewonnen werden könne, von dem sie auf die in ihr verwirklichten Typen als eine Art platonischer Ideen hin überschaubar wird." ⁸²⁾ Paulus befreit sich noch nicht aus seiner jeweiligen Situation und bezieht noch keinen Standort außerhalb seiner augenblicklichen Lage; die christliche Verkündigung versteht er noch nicht als Lehre, die einer Begründung aus der Geschichte bedürfte.

2) Adam wird als τύπος τοῦ μέλλοντος (5, 14) bezeichnet. Damit soll seine paränetische Funktion herausgestellt werden. Die Interpretation seines Typos liefert Paulus in 5, 15. Adam ist Typus der Sünde, von dem Paulus auf Christus als Typus der Gnade und des Geschenkes schließt. Adam wird "tendenziös" typologisch dargestellt, d.h. als der der zum Unheil führt, weil Christus das Heil bringt. Es werden nur die Tendenzen an Adam von Paulus herausgestellt, die innerhalb des Schlusses a minore ad maius Christus als den Typus des Heils charakterisieren.

Zu einer völlig anderen Beurteilung des von Paulus benutzten Vergleiches kommt Goppelt: "Die Unheilsmacht Adams, die dem Spätjudentum feststand (Verw.: vgl. ThW I 142 f.), ist nicht nur Veranschaulichungsmittel für die Heilsmacht Christi, sondern nach ihr rufende Not und im Rahmen des ewigen Heilsplanes Gottes auf sie zielende Verheißung."

Läßt sich für Paulus aber zeigen, daß er die alttestamentlichen Geschichten als heilsgeschichtliche Vorstufe des christlichen Glaubens verstanden hat? Hat sich Paulus schon so weit von der Geschichte des Alten Testaments gelöst? Wir haben dafür keine Anhaltspunkte gefunden.

82) L. Landgrebe, Die Philosophie der Gegenwart, 1958, S. 98/99

Da Schoeps die Ergebnisse der Exegese, wie sie Goppelt z.B. liefert, ungeprüft läßt, kommt er zu dem harten Urteil über den paulinischen Schriftgebrauch: "Mit dieser typologischen Exegese hat Paulus die lange Reihe kirchlicher Schriftsteller eröffnet, die dem jüdischen Volk seine Erwählungsgüter und Verheißungen bestritten und durch typologisch-allegorische Exegesen auf die Christenheit übertragen haben als das neue Israel Gottes, das an die Stelle des alten Gottesvolkes getreten sei." 83)

Für Paulus müssen wir aber festhalten, daß er die Heilsgüter des jüdischen Volkes nur den christlichen Gemeinden seiner Zeit "verlängernd" verkündigte, ohne sie den ursprünglichen Besitzern abzusprechen. Denn für Paulus gibt es noch nicht die konstitutive Größe des 'neuen Israels' = christliche Kirche, da für ihn die Zukunft als Zeit der Kirche nicht offen ist.

Michel (S. 121) sieht die Adam-Christus Typologie innerhalb der paulinischen Verkündigung: "Offenbar will Pls das Werk Jesu Christi in einen großen heilsgeschichtlichen Rahmen hineinstellen und damit seine eschatologische und jeden Menschen einschließende Bedeutung sichern.

Logisch steht unser Abschnitt unter dem Gesetz der antithetischen Typologie: Adam-Christus; ihr entspricht die Gegenüberstellung von altem und neuem Aeon sowie die gegensätzliche Dreiheit: Gesetz - Sünde - Tod bzw. Gnade - Gerechtigkeit - Leben."

Die Konsequenzen, die Michel aus dieser paulinischen Typologie zieht, zeigen deutlich, wie er die paulinische Verkündigung schon als christliche Lehre versteht: "Die mythischen Denkformen und Begriffe wollen zum Ausdruck bringen, daß das ganze Problem des Menschseins durch ein Urdatum der Vorzeit und der Endzeit entschieden worden ist. Die Verkündigung kann nur noch entfalten, was in diesen Urdaten als Urteil und Ratschluß Gottes verborgen liegt." Fühlt sich Paulus aber von seinem benutzten Material so abhängig, daß er es nur noch entfalten will? Ordnet er es nicht vielmehr beliebig in seine Verkündigung ein? Das bedeutet für uns: Paulus charakterisiert Adam von Christus aus, um desto intensiver Christus als Typus des Heils innerhalb des Schlusses a minore ad maius hervortreten zu lassen.

Wir meinen deshalb der paulinischen Aussage gerechter zu werden, wenn seine sog. Typologie als ein Abwägen zweier Typoi zu verstehen sind, die er zum Zwecke des $\mu\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ der Gemeinde vorführt. Die Gegenüberstellung der Typoi Adam und Christus soll die Gemeinde zu einer Entscheidung für oder wider aufrufen.

83) Paulus, 1959, S. 247

c'. 7,7 - 8

Durch τί οὖν ἐροῦμεν; -als Gegenfrage des Judenchristen, wozu das Gesetz nütze sei- knüpft Paulus an das Vorhergehende an. 84) Er wandte sich dort an Judenchristen 85) und nimmt Gedanken von 3, 21 ff. wieder auf.

An einem rabbinischen Beispiel über den Geltungsbereich des Gesetzes -die Frau ist nur zu Lebzeiten des Mannes an ihn ehelich gebunden- 86) erläutert Paulus, daß auch das Gesetz für den, der mit Christus gestorben ist, seinen Rechtsanspruch verloren hat. Der Judenchrist wird nun mit Recht Paulus fragen: Ist das Gesetz dann Sünde, wenn es seinen Rechtsanspruch verloren hat?

Paulus antwortet: "Das Gesetz i s t nicht Sünde, aber es w i r k t Sünde." 87)

Paulus erläutert seinen Gedanken an einem Gebot aus dem Gesetz: Das Verbot, 'Du sollst nicht begehren', weckt den Wunsch, doch zu begehren. 88) Wer aber gegen den Willen des Gebotes begehrt, wird ungehorsam gegen das Gesetz, läßt somit Schuld auf sich und gegen die Gehorsam fordernde Autorität dahinter. Gibt es aber kein Gebot, daß das Begehren untersagt, so kann man auch nicht ungehorsam und schuldig werden. Wer also mit Christus gestorben ist und für den das Gesetz damit seinen Rechtsanspruch verloren hat, kann sich nicht mehr dagegen vergehen. 89)

84) So auch Michel, S. 146. Vgl. auch die Anfänge in Röm 4, 1; 6, 1; 7, 7; 8, 31.

85) Mit 7, 1 kann sich Paulus nur an die richten, die das Gesetz kennen.

86) Schoeps (Aus frühchristlicher Zeit, S. 223 u. 227) hat gezeigt, daß Paulus richtig interpretiert.

87) Lietzmann, 72

88) Nach rabbinischer Auslegung war das Begehren noch nicht Sünde, solange es nur beim Wunsch blieb.
Vgl. dazu Bill III, 235 f.

d'. 8, 31 - 39

Mit 8, 31 ff. hebt Paulus die innergemeindlichen Fronten zwischen Juden- und Heidenchristen in Rom auf: Stehen sie beide unter der gleichen Gnade Gottes und kann vor ihr keiner einen Vorzug aufweisen, wie will dann einer den anderen beschuldigen? Nur Gott ist Richter zwischen ihnen: Christus allein kann verdammen. Nicht einmal ihre Umgebung kann ihnen Schmach zufügen.

Geraten sie in Verfolgung, trennt sie nichts von der Liebe Christi, auch nicht das Schwert (8, 35). ⁹⁰⁾ Werden sie verfolgt, dann geschieht es um Christi willen: ⁹¹⁾ Um deinet (erg.: Christi ⁹²⁾)-willen werden wir den ganzen Tag getötet, wie Schlachtschafe sind wir geachtet worden. ⁹³⁾ (8, 36)

Durch den Inhalt des Zitierten will Paulus der Gemeinde verkündigen, daß sie $\mu\mu\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ Christi ist ⁹³⁾ und sich als solche getröstet wissen soll. ⁹⁴⁾

e'. Zusammenfassung

Bei der Darstellung der Gerechtigkeit aus Glauben (3, 21 ff.; 5, 1 f.) werden von Paulus keine alttestamentlichen Beispiele zitiert. In Kp. 4 wird Abraham mit Hilfe einzelner, wegen ihres treffenden Inhaltes benutzter Schriftzitate, als Vater der Beschnittenen und Unbeschnittenen herausgestellt. Das Zitat in 7, 7 will Beispiel für ein Gebot der Tora sein. Der Inhalt es Schriftwortes in 8, 36 zeigt durch seinen Bezug auf Christus Trostcharakter. Hinter den paulinischen Schriftzitaten ließ sich ein übergeschichtlicher Sinn nicht erkennen.

89) Erst als die sich konstituierende Kirche Teile des alttestamentlichen Gesetzes als christliche Gebote übernahm, da es ihr an geeigneten ethischen Geboten fehlte, tauchte die Frage nach der Geltung des ganzen Gesetzes für den Christen auf. Paulus reflektiert diese Frage im Anschluß an sein Torabeispiel noch nicht, da für ihn das Gesetz als Ganzes seinen Rechtsanspruch durch Christus verloren hat. Vgl. dazu auch zu Röm. 13, 8 - 10.

90) Die letzte Frage in V. 35 wird durch eine Kette von sieben Gliedern erweitert, die zunächst in einem offenen Gegensatz zur Liebe Christi stehen.

91) Paulus verweist nicht auf die Quelle seines Zitates. Das $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\iota\ \delta\tau\iota$ macht nur auf ein weiteres Beispiel aufmerksam, das sich in den Kontext einfügt.

d. Kp. 9 - 11

In diesen drei Kapiteln reflektiert Paulus einen augenblicklichen Tatbestand in der Ausbreitung der Verkündigung und versucht ihn theologisch zu bewältigen:

Gilt den Juden, trotz ihrer ablehnenden Haltung gegen das christliche Evangelium immer noch das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ der Heilszusage d.h. des "Verkündigungsprivileg"; oder kann es ihnen abgesprochen werden? 95)

Veranlaßt sind diese Gedanken durch das Verhältnis der Judenchristen zu ihren jüdischen Brüdern in der römischen Gemeinde. Versuchte Paulus in den Kap. 1-8 die Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen aufzuheben, so in den Kap. 9-11 die zwischen Judenchristen und Juden. Um ein Problem, das nicht in Rom aktuell war, wird es sich kaum handeln, das zeigt die Zusammenfassung der drei Kapitel in 11, 28 deutlich: "Wegen des Evangeliums sind sie (erg.: Die Juden) zwar Feinde durch euch (erg.: Judenchristen), nach der Erwählung aber Geliebte um der Väter willen." Juden wie Judenchristen sind durch ihre gemeinsamen Väter G l e i c hgeliebte. Das brüderliche Miteinander ist also Ziel der paulinischen Argumentation, und wir werden zu prüfen haben, ob Paulus dieses durch heilsgeschichtliche Ableitungen anstrebt, da diese sich gerade gegen den Juden richten müssen; denn sie wollen ja am Juden vorbei die Geschichte des Christentums in der Vergangenheit verankern.

-
- 92) Paulus erreicht den Anspruch seiner Zitate nicht über den Weg des heilsgeschichtlich gewonnenen wahren Israels. (Gegen Michel, S. 187). Er will seine Hörer trösten in ihrer augenblicklichen Situation und es gelingt ihm dadurch, daß er das $\epsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\nu\ \sigma\omicron\upsilon$ auf Christus bezieht.
- 93) Lietzmann (S. 88) spricht von einem $\sigma\upsilon\nu\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}$.
- 94) Auch Nygren (S. 253) und Gaugler (S. 352) stellen die aktuelle Anrede des Zitates heraus.
- 95) In Konfrontation mit dieser Tatsache entwickelt und benutzt Paulus Termini (u. a. Verstockung, Rest, Auswahl), deren späterer heilsgeschichtlicher Hintergrund nicht ungeprüft vorausgesetzt werden darf.

Friedrich ⁹⁶⁾ sieht den Grund für diese Kapitel nicht in Rom: "Weil er (erg.: Paulus) dauernd in Auseinandersetzung mit ihnen (erg.: den Juden) stand und ihm in seiner Missionsverkündigung oft die Frage nach dem Schicksal der Juden vorgelegt wurde, darum erörtert er dieses Problem."

Ähnlich urteilt Althaus (S. 87): "Das Volk der Heilsgeschichte ist zum heil-losen Volk geworden. Dunkles, bedrückendes Rätsel! Woher rührt Israels Verwerfung? Was bedeutet sie? Das waren für Paulus, den Judenchristen, tiefaufwühlende Fragen, mit denen er bis aufs Blut gerungen hat ... Aber es waren nicht nur seine Fragen, sie mußten die ganze christliche Gemeinde bewegen, die sich zu dem Christus Israels bekannte. So läßt Paulus die römische Gemeinde an seinem Ringen um Antwort teilnehmen." Althaus muß die Situationsbezogenheit der paulinischen Aussagen negieren, weil er Paulus im Blick auf die ganze Kirche schreiben läßt.

Munck ⁹⁷⁾ legt keinen Wert auf eine Veranlassung der Kapitel in der römischen Gemeinde, weil er sie heilsgeschichtlich interpretiert. "Es handelt sich für Paulus nicht um bestimmte Gegner von Fleisch und Blut, schon gar nicht um solche in der ihm unbekannten Gemeinde in Rom, sondern um alle kleineren und größeren Gegner außerhalb und innerhalb der Kirche."

Nygren sieht Kap. 9-11 durch die Verkündigung des Paulus selbst veranlaßt, da er in ein unerträgliches Dilemma geraten sei: "entweder gilt das von ihm (erg.: Paulus) verkündigte Evangelium, oder Gottes Wahrheit und Treue." (S. 257) So will Paulus zeigen, daß die Glaubensgerechtigkeit nicht der Verheißung widerspricht, also sein Kerygma nicht unglaubwürdig ist. Wer hätte ihn aber zu dieser Apologie getrieben? Setzt nicht jede Apologie einen konkreten Angriff voraus? Ob dieser von Rom aus betrieben wurde, ist fraglich, wenn wir nicht annehmen wollen, daß Paulus meinte, der römischen Gemeinde Rechenschaft schuldig zu sein. Will Paulus also sein Evangelium verteidigen?

Schoeps ⁹⁸⁾ versteht die Kp. 9-11 als eine Paränese an Heidenchristen, "die schon durch die jüdische Mission durchgegangen waren, also zu den *σεβόμενοι* gehört hatten." Als solche werden sie aber beschnitten worden sein und wir müßten sie zu den Judenchristen zählen.

Daß es sich tatsächlich in den drei Kapiteln um eine Paränese an Juden- und Proselytenchristen handelt, wird die Exegese zu zeigen haben.

96) Art.: Römerbrief, in RGG 3.Aufl. Bd. V, Sp. 1142

97) Christus und Israel, S. 26

98) Paulus, S. 249

Paulus stellt sich durch sein eigenes Verhalten den Juden gegenüber den Judenchristen in Rom als Vorbild dar. Er ruft sie auf, sich nicht in Feindschaft zu ihren jüdischen Brüdern zu verlieren. Paulus interpretiert hier seine eigene Existenz, und es ist fraglich, ob nicht gerade diese Auslegung die Relevanz eines erfüllenden Heilsplanes Gottes negieren muß.

In 9, 1 ff. beteuert Paulus, daß er um seiner jüdischen Brüder willen, 'weg von Christus' verbannt sein will. "Der Jude kennt nichts Schrecklicheres als den Bann, der so vom Leben abschnürt. Wer so gebannt ist, ist bei lebendigem Leibe tot. Der jüdische Bannfluch galt für dieses und für das zukünftige Leben." 99) Hätte es Paulus aber nötig, "dem Vertilgungsfluch / zu verfallen" 100) um sein Volk zu retten, 101) wenn das Schicksal Israels doch einem göttlichen Heilsplan unterworfen ist? Hätte Paulus diesen Bannfluch über sich gesprochen, wenn "ja doch alles laufen muß, wie es sein soll"? Scheinen sich nicht heilsgeschichtliche Interpretation - weil der Darsteller einen neutralen Ort bezieht - und die Auslegung der eigenen Existenz - weil der Auslegende sich immer am Verlauf der Geschichte engagiert weiß - gegenseitig auszuschließen?

Interpretiert Paulus aber seine Existenz, fungiert er also nicht als neutraler Beobachter, so verwundert es uns auch nicht, daß er seinen jüdischen Brüdern alle Heilsgüter läßt. 102) Ihm stellt sich die Frage, ob sie sie auch angesichts ihrer ablehnenden Haltung gegen das Evangelium von Christus beanspruchen können. Dieses augenblickliche Verhalten der Juden bewegt Paulus, und er versucht, unter dem vorgesteckten Ziel, das brüderliche Miteinander in der römischen Gemeinde zu stärken, es theologisch zu bewältigen. 103)

99) Gaugler, II S. 8

100) "Das ἀνάθεμα Röm 9, 3 hat jedenfalls, dem Sprachgebrauch der LXX entsprechend, die engere Bedeutung - 'dem Untergang Geweihtes, Vertilgungsopfer': der Apostel erklärt sich bereit, dem Vertilgungsfluch / zu verfallen, wenn er sein Volk dadurch retten könnte." (Bill III, 260/261) Vgl. dazu auch O. Michel, in: Memoriam Ernst Lohmeyer, S. 98 f. (Hinweis von Prof. Rengstorf.)

Es lassen sich im paulinischen Argumentationsgang drei Gedankenkreise erkennen:

1. Als 'Same Abrahams' gelten nur die, die von Gottes freier Wahl getroffen sind.
2. Diese freie Wahl wird j e t z t auf Grund des Glaubens an Christus getroffen.
3. Diesem Glauben an das Evangelium verschließt sich ein großer Teil des Judentums.

Mit dem Sachverhalt des letzten Gedankens sieht sich Paulus zur Zeit konfrontiert. Von diesem augenblicklichen Verhalten der Juden gegen das Evangelium von Christus ¹⁰⁴⁾ argumentiert er, und wiederum ist fraglich, ob von einzelnen übergeschichtlichen Ideen aus. Dann wären die drei Gedankengänge des Paulus als Zeitepochen zu verstehen, die er r ü c k s c h a u e n d theologisch einordnet. Verbietet das aber nicht die Situationsgefangenheit des Paulus? Setzt die heilsgeschichtliche Interpretation nicht ein Denken in Geschichtsmächtigkeiten voraus, das Paulus aber wegen seiner Ausrichtung auf die Nähe der Parusie, die auch zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs lebendig ist ¹⁰⁵⁾, fern liegen muß?

-
- 101) Michel (a.a.O. S. 99): "Die Opferbereitschaft für Israel ist für Paulus die letzte Möglichkeit seiner Mission an Israel."
 - 102) Bei einer heilsgeschichtlichen Interpretation könnten diese Heilsgüter nur Leihgaben an die Juden bis zur Zeit des Christentums sein. Die paulinische Aussage müßte dann als Polemik verstanden werden. Das ἀνάθεμα des Paulus verbietet jeden Zweifel an seiner Ernsthaftigkeit. So auch Michel, (a.a.O. S. 98)
 - 103) Theologisch bewältigen heißt nicht gleich, sich auf einen geschichtsphilosophischen Abriß zurückziehen!
 - 104) Paulus denkt hier wohl an Jerusalemer Erfahrungen.
 - 105) Vgl. 13, 11.

Auch Nygren (S. 258) stellt drei Gedankengänge des Paulus fest: "1. Die Verheißung gehört nur denen, die glauben (Kap. 9, 6-29). 2. Israels Verwerfung ist eigene Schuld (Kap. 9, 30-10, 21). 3. Die Verwerfung ist der Weg zu Israels endgültiger Erlösung (Kap. 11, 1-36)."

Nygren lehnt also jedes geschichtsphilosophische Denken bei Paulus ab. Paulus sei vielmehr allein um die Glaubwürdigkeit seines Evangeliums besorgt, das er nun durch die drei Gedankengänge ins rechte Licht setzen wolle. Wen Nygren aber aus dem Blick zu verlieren scheint, sind die Hörer in Rom und ihre augenblicklichen Probleme.

Auch Lietzmann (S. 89) vermutet, Paulus habe etwas richtig zu stellen: "Mit cap IX beginnt ohne Übergang eine bis zum Ende von cap 11 reichende Untersuchung der Stellung des Volkes Israel in der Heilsgeschichte, die Ausführung des 3, 1 ff. kurz angeschlagenen Themas... Die persönlich gehaltene und von höchster Wärme erfüllte Einführung 9, 1-5 lehrt, daß auch hier ein eminent praktisches Interesse dem Apostel die Feder in die Hand drückt. Er will zeigen, daß er nicht zu jener Sorte von Apostaten gehört, die mit größtem Eifer nun mit Füßen treten, was ihnen einst heilig war. Man mag ihn den Römern gegenüber wohl so geschildert haben, und das mußte gerade die vornehm Denkenden in der Gemeinde gegen ihn einnehmen."

Michel (S. 190 f.) führt den Gedanken weiter aus, daß Paulus kein Apostat sei: "Der Heidenapostel gibt sein Judentum nicht auf, sondern gibt / nun seinem Judentum einen neuen Sinn." (S. 191/192) Hintergrund dieser Sinngebung ist der Heilsplan Gottes: "Jedes entscheidende Handeln Gottes in der Geschichte des Menschen hat seinen Ursprung und seine Grundlage in der Ewigkeit." (S. 192) Versteht Paulus aber seine Gedanken als Ableitung eines von Ewigkeit her festgelegten Prinzipes? Schiebt Michel nicht durch diese Annahme der Begründung paulinischer Gedanken die Verantwortung für das Reden von Paulus auf Gott? Ist es nicht vielmehr so, daß Paulus Juden und Judenchristen auf den einenden Gott hinweist? Die Schwierigkeit der paulinischen Argumentation liegt doch darin, daß er auf Gott hinweisend unterweist, d.h. aber, im Blick auf Gott ist der Blick zum jeweiligen Hörer mitenthalten. 106)

Diesen Unterschied zwischen historischer und dogmatischer Aussage sieht auch Schoeps, 107) entscheidet sich aber so, daß Paulus in den Kap. 9-11 eine dogmatische treffe. Der Unglaube des Judentums an den erschienenen Messias sei für Paulus das große unerklärliche Problem. Dieses wolle er an Hand von drei Fragen beantworten: "1. Wie war diese offensichtliche / Verstockung des Gottesvolkes Israel möglich? 2. Was bedeutet sie für das Jetzt der Heilszeit? 3. Welche Zukunft gibt es für Israel?" (S. 250/251) Nach Schoeps kann Paulus diese Fragen nur heilsge-

106) Dafür spricht, daß Paulus sich noch nicht vom Juden distanziert, sondern ihn in die Verkündigung mit einbeziehen will.

107) Paulus, S. 248-263: "Die Rolle des jüdischen Volkes im Römerbrief Kap. 9-11"

schichtlich und innerhalb des Schemas von Weissagung und Erfüllung beantworten. Dieses für Paulus angenommene Verfahren mißbilligt Schoeps mit Recht sehr scharf: "Man darf wohl sagen, daß es eine umständliche Spekulation gewesen ist, mit der das Heidenchristentum begründet wurde. Zu Lasten des jüdischen Volkes ist hierbei eine recht willkürliche Typologisierung der Geschichte Israels auf die werdende Kirche hin erfolgt. Auf alle Falle hat viel Phantasie dazu gehört, und Paulus selber weist auf die Unbegreiflichkeit von Gottes Gerichten und auf die Unerforschlichkeit seiner Wege hin (11, 33). Aber daß er sie zu begreifen und zu erforschen auf die eigene Kappe genommen, also eine höchst subjektive Meinung vorgetragen hatte, daran haben weder er selbst noch die Adressaten seines Briefes auch nur einen Augenblick zweifeln können." (S. 258)

Wäre es die Absicht des Paulus gewesen, das Heidenchristentum zu Lasten der jüdischen Geschichte zu begründen, hätte Schoeps zweifellos mit seiner scharfen Rüge recht.

Wie Schoeps aber selbst herausstellt, scheint Paulus eine höchst subjektive Meinung geäußert zu haben. Muß es da nicht zweifelhaft sein, ob seine Aussagen dogmatisch zu verstehen sind? Schoeps hätte sich zur Begründung nicht Ausleger aussuchen müssen, die, sich auf Paulus berufend, Israel als Heilsvolk verwarfen, um die Verheißungen und Heilsgüter *u n g e t e i l t* der christlichen Kirche übereignen zu können.

Da Munck Röm 9-11 heilsgeschichtlich interpretiert, stellt sich ihm das Problem "Israel und die Kirche" bei der Benutzung des Alten Testaments, weil "das Christentum wie das Judentum das Alte Testament als heilige Schrift verwenden. Die neue Religion sah in Christi Werk und ihrem eigenen Entstehen eine Erfüllung von Gottes Verheißungen im Alten Testament. Juden, die dem Evangelium nicht glauben wollten, wandten sich vermutlich gegen diese Auffassung mit dem naheliegenden Einwand, daß die Verheißungen für das jüdische Volk gelten, und daß die Erfüllung an der christlichen Kirche nicht die von Gott beabsichtigte Erfüllung sein könnte, wenn (das fleischliche) Israel nicht Teil daran hätte." 108 Warnt auch Munck davor, Paulus mit Maßstäben späterer Generationen zu messen, unterläßt es Munck doch, für Paulus nachzuprüfen, ob für diesen "der augenblickliche Unglaube eine Erfüllung der Schrift ist." 109) Paulus läßt sich nur in den Streit mit dem Juden um das Alte Testament hineinziehen, wenn für ihn nachgewiesen werden kann, daß er die erforderliche Distanz zum Judentum besitzt, d.h. sich und seine Gemeinden schon als konstituierenden Novum gegenüber Israel versteht.

108) Christus und Israel, S. 31

109) ebd.

Sah sich später die Kirche als Erfüllung der Verheißungen, konnte sie die Quelle, in der sie die Verheißungen fand, als ihr Buch beanspruchen. Paulus kennt zwar diese später auf die Kirche bezogenen Verheißungen, verkündigt sie aber weiter, ohne sie als Erfüllungen zu "entschärfen". Da er die Zeit der Kirche noch nicht vor sich sieht, bekommt er auch die Vergangenheit nicht recht in den Griff. Er sieht noch nicht die Möglichkeit, durch das Konstatieren von Erfüllungen die Kirche gegenüber dem Judentum legitimieren zu können und ihr dadurch Zukunft zu erschließen.

a'. Kp. 9

Indem Paulus in 9, 7 darauf anspielt, daß Gott Abraham in Isaak Samen erwecken wird, begründet er seine Behauptung: Nicht die natürlichen Kinder sind zugleich Gottes Kinder, sondern nur die der Verheißung. Die Anspielung kann ihm nur deshalb als Erläuterung dienen, weil ihm einzelne Begriffe des Zitates für seinen Gedankengang geeignet erscheinen. Das gleiche trifft für sein zweites Beispiel einer Verheißung in 9, 9 zu. Nach einem einführenden "dieses ist das Wort der Verheißung", spielt Paulus auf Gen 18, 10. 14 an: "Um diese Zeit will ich kommen und Sara wird einen Sohn haben." Als Verheißung versteht Paulus: "und Sara wird einen Sohn haben". Er konstatiert also hier eine inner-alttestamentliche Erfüllung.

Mit "nicht allein das" leitet Paulus zu seinem dritten Beispiel über: Wie Isaak nach der Verheißung geboren ist, so auch Jakob. Ist dieser auch κατὰ σάρκα gezeugt, im Gegensatz zu Isaak, trifft ihn doch eine ἐκλογή Gottes, und zwar bevor er Gutes und Böses tun konnte.

Für diese Wahl Gottes "nicht aus Werken" bringt Paulus zugleich zwei Argumente:

1. Nach "es wurde ihr (erg.: Rebekka) gesagt" spielt er auf Gen 25, 23 an: der Größere wird dem Kleineren dienen. Durch die Wahl Gottes wird das natürliche Erbrecht außer Kraft gesetzt. ¹¹⁰⁾
2. Durch καθάπερ γέγραπται eingeleitet, klingt sein zweites Argument an ein Drohwort des Propheten Maleachi über Edom an (Mal 1, 2): "Den Jakob habe ich geliebt, den Esau habe ich gehaßt." ¹¹¹⁾

Die Verben dieses Zitates nach Mal 1, 2 lassen deutlich erkennen, wie Paulus mit den Inhalten seiner Beispiele argumentiert. Es ist

110) Paulus hebt hervor, daß Esau und Jakob unter den gleichen Bedingungen gezeugt worden sind. Ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα = "aus einem Zeugungsakt schwanger".

111) Zur Stellung von Jakob und Esau im Spätjudentum vgl. Munck, Christus und Israel, S. 34 f.

sogar schwer, hier noch eine Verheißung zu erkennen. Das Beispiel zielt wohl schon auf den weiteren Gedanken der willkürlich erscheinenden Wahl Gottes, den Paulus dann in 9, 14 ff. entkräftet. In seinem neuen Beispiel will er nicht den Gründen der freien Wahl Gottes nachgehen, denn Gott ¹¹²⁾ sagt dem Mose: 'ich werde begnadigen, wen ich begnadigen will und werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarmen will'. Mit dem Inhalt dieses Zitates tritt das paränetische Anliegen des Paulus deutlich hervor: Nicht an den Werken liegt es, sondern an Gottes Erbarmen. Die Unverfügbarkeit des göttlichen Erbarmens will Paulus festhalten. Die Frömmigkeit, die sich den Weg zu Gott eröffnen will, wird abgelehnt. Zur Vertiefung dieses Gedankens dienen das Beispiel des Pharao und besonders das Töpfergleichnis. Der Mensch hat keine Möglichkeit, sich gegen die freie Wahl Gottes zu stellen, sowenig wie der Ton über seine Formung durch die Hand des Töpfers bestimmen kann.

Das Töpfergleichnis liefert Paulus zwei Unterscheidungen: Die 'Gefäße des Zorns' und die 'Gefäße der Begnadigung'. Zu den letzteren gehören die, die aus den Juden und Heiden jetzt dem Evangelium gefolgt sind. Daß die Heiden nicht ausgeschlossen sind und nur ein 'Rest' ¹¹³⁾ aus Israel zu diesen 'Gefäßen der Begnadigung' gehört, dafür führt Paulus zwei "Bundesgenossen" an, Hosea und Jesaja. Er kann also beide zitieren, da sie Treffendes zu seiner Sache zu sagen haben, ohne über einen zeitlichen Abstand zu reflektieren.

Da Paulus zu diesem 'Rest' Juden und Heiden zählt, spaltet Dinkler (Prädestination, S. 88) den Begriff 'Israel' in einen historischen und eschatologischen auf. Zu dem eschatologischen Teil gehören aber nicht die Judenchristen (S. 88 Anm. 19). Wie läßt sich dann Röm 11, 28 verstehen? Danach sind doch gerade die Judenchristen als Christen zu Feinden der Juden geworden. Paulus denkt

112) Nach 9, 16 zu urteilen, spricht Gott zu Mose.

113) Paulus interpretiert die Juden, die Christen geworden sind, als den 'Rest', ohne diesen Gedanken gleich heilsgeschichtlich zu objektivieren.

nicht vom Begriff 'Israel' aus, sondern von der Annahme des Evangeliums. Dieses Kerygma richtet sich an Juden wie Heiden. Aber nur eine kleine Zahl von Juden ist dem Evangelium gefolgt. Diese kleine Schar interpretiert Paulus als den 'Rest', der damit zum eschatologischen Volk Israel wird.

Sein nächster Gedanke könnte dann gewesen sein: Kann dieser Rest aus Israel als das eschatologische Heilsvolk alle Heilsgüter für sich beanspruchen? Hier weicht Paulus den Gedanken des Restes wieder auf, indem die Zugehörigkeit nur durch den Glauben an das Evangelium bestimmt wird, nicht durch das *ἐκ φύσεως*. Dann können aber auch die Heiden als Christen zum eschatologischen Israel gehören.

"Die wesenhafte Spannung in dem Gebrauch des Begriffes 'Israel' wird hier deutlich. Paulus benutzt und wendet ihn historisch = / empirisch und doch auf der anderen Seite eschatologisch, je nach dem Ziel seiner Argumentation". (Mit Dinkler, S. 88/89) Paulus interpretiert ihn, wird er als Vorzug beansprucht, er behält ihn bei, geht es um den Vorzug der Juden. Der Gedanke des Restes als Bezeichnung der Kirche findet sich bei Paulus noch nicht. Deshalb liegt ihm nicht so sehr an der Bestimmung des eschatologischen Israels, wie Dinkler meint: Paulus wolle "den Gedanken des eschatologischen Israels nicht preisgeben"; denn Dinkler stellt selbst fest: "andererseits kann er einer Korrektur der seinem eigenen historischen Volk gegebenen Prärogative nicht zustimmen." (S. 91) Bei Paulus läßt sich die Akzentverschiebung im Begriff 'Israel' allein zu Gunsten der Heidenchristen noch nicht finden; denn sie setzt die Entwicklung zu einer heidenchristlichen Kirche voraus, die Paulus noch nicht sieht.

Die Zitatenkette in 9, 25-29 soll den paulinischen Gedanken bestätigen, daß auch die Heiden in den Kreis dieses Restes gerufen sind, den Paulus durch Aussprüche des Jesaja in den Vv. 27-29 weiter erläutert. 114)

Versuchen wir uns die Argumentation des Paulus zu vergegenwärtigen: Viele Heiden nehmen das Evangelium an, aber nur wenige Juden werden Christen. Diesen Tatbestand sagt er nun so aus, daß er die Judenchristen mit Worten ihrer Propheten, die von einem Gedanken des Restes wissen, als diesen 'Rest' interpretiert. Paulus versteht aber diese Interpretamente, die seinen Tatbestand

114) An den ausführlichen Einleitungsformeln zeigt sich deutlich, daß hier Menschen reden und nicht eine vorgegebene Autorität ausgespielt wird.

qualifizieren, nicht als Weissagungen, um das augenblickliche Geschehen als Erfüllungen zu kennzeichnen; dadurch würde er ja gerade die Juden abstoßen, die er in ihrer Sprache, von ihren Propheten her treffen will, indem er sie auf den "Stein des Anstoßes" hinweisen will, der jetzt Rettung bringt. Der 'Rest' ist keine abgeschlossene Größe, die keine weitere Aufnahme gestattet, dieser Kreis des 'Restes' ist für alle offen, auch für die Juden.¹¹⁵⁾ Indem Paulus nämlich diesen, von den Juden ignorierten 'Stein des Anstoßes' (9, 33) mit alttestamentlichen Worten verkündigt¹¹⁶⁾, diese Worte aber neutestamentlich gefüllt versteht¹¹⁷⁾, erreicht er den treffenden, aktuellen Anspruch der Schrift an den Juden, wie ihn Paulus sieht. Jedes Auflösen dieses Schriftgebrauchs in das Schema von Weissagung und Erfüllung, womit später Matthäus allerdings Erfolg hat, würde die paulinische Intention, den Juden in Rom auf das jetzige Heil in Christus hinzuweisen, ihm die jetzt gültige Gerechtigkeit zu verkündigen, zerstören, weil er dann die Geschichte Israels gegen die Juden zeugen lassen würde.

b'. Kp. 10

Der zweite Gedankengang hat 10, 4 zum Thema: Das Gesetz in seiner Ausrichtung auf die Gerechtigkeit hat in Christus für den Glaubenden sein Ende gefunden, d.h. im Vollzug des Glaubens erweist sich das Gesetz zur Gerechtigkeit als nicht mehr gültig.

In 10, 5 erläutert Paulus diese Verkündigung an Aussprüchen des Mose: 'Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz erlangt man durch die Tat.' Dieses Wort des Mose ist eindeutig. Schwieriger ist der

115) Der 'Rest' ist also noch keine konstitutive Größe, sondern nur ein Interpretament.

116) Paulus stellt für sein Anliegen Jes 8, 14 a und Jes 28, 16 b zusammen.

Bill (III, 276) macht auf das Fehlen des Gedankens des $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ in der rabbinischen Literatur aufmerksam.

117) Vgl. 9, 33 b

Versuch des Paulus, die Gerechtigkeit aus Glauben mit alttestamentlichen Worten zu beschreiben. Er paraphrasiert ¹¹⁸⁾ Anklänge an Ps 106, 26 LXX. ¹¹⁹⁾ Danach erweist sich die Gerechtigkeit aus Glauben als ein 'auf den Lippen und im Herzen tragen' einer Rede, die Paulus in einem Nachsatz als ῥῆμα τῆς πίστεως deutet. In der Erklärung des Zitates im folgenden V. 8 gibt Paulus selbst die für ihn wichtigen Stichworte an: ἐν τῷ στόματί σου und ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Beide Stichworte werden mit kerygmatischen Aussagen ergänzt.

Seine Darstellung der Gerechtigkeit aus Glauben wird abgeschlossen durch zwei Zitate, die deutlich machen, wie Paulus an Inhalten orientiert ist: 'Jeder (erg: ohne Unterschied, ob Jude oder Griechen 10, 12 a), der an ihn (erg.: den Herrn Jesus 10, 9) glaubt, wird nicht zuschanden werden.' (10, 11) und: 'Denn jeder, der den Namen des Kyrios anruft, wird gerettet werden.' (10, 13) Mit diesen Interpretationen des Neuen durch alte, bekannte Worte, ohne die Autorität der Quelle mitzuübernehmen, weil das Neue genug Überzeugungskraft besitzt, versucht Paulus, in dieser dem Juden vertrauten Sprache die neue Gerechtigkeit seinen Mitbrüdern liebevoll nahezubringen.

Auf der nächsten Stufe in diesem interpretierenden Schriftgebrauch, der sich nach Paulus findet, wird die Autorität der Quelle gegen die des neuen Kerygmas ausgespielt. Das setzt zweierlei voraus: Einmal verlor das Neue an Überzeugungskraft, die Entwicklung vom Kerygma zur Lehre setzt ein; dann aber entdeckte man die Autorität der Quelle wieder, die die Lehre zu stützen vermochte.

118) Paulus wendet sich "rhetorisch-ornamental" (Lietzmann, S. 97) gegen eine christliche Leistung, nämlich Christus vom Himmel holen zu wollen.

119) Auch Worte aus den Psalmen kann Paulus als Mosespruch ansehen.

Mit 10, 14 richtet sich Paulus offen an seine "heimlichen" Adressaten, die Juden. Ihnen soll eine Entschuldigungsmöglichkeit genommen werden, sie hätten das Evangelium nicht gehört. Paulus tut das mit Inhalten ihrer eigenen Schrift.

So versteht er das Verb εὐαγγελίζεσθαι des Zitates in 10, 15 vom Christuskerygma aus. In 10, 16 ¹²⁰⁾ richtet sich Jesaja an den Kyrios und klagt über den Unglauben gegen das ῥῆμα Χριστοῦ ¹²¹⁾. Mit 10, 18 beschreibt Paulus die Ausbreitung des Evangeliums unter den Juden: Er reflektiert noch nicht darüber, daß diese Worte einer vergangenen Zeit angehören könnten. Er braucht nicht seine Zitate mit Hilfe des Schemas von Weissagung und Erfüllung in die Gegenwart hereinzuholen und ein Denken in zeitlichen Abständen bleibt unberücksichtigt.

120) Paulus zitiert wörtlich Jes 53, 1 (vgl. Rahlfs, LXX Vol. II, S. 638).

121) Diese Konsequenz zieht Paulus in V. 17 b selbst.

Wie er seine Zitate auf die Hörer zuschneidet, zeigt auch 10, 19. Durch den Mund des Mose verkündigt er den Juden: 'Ich (erg.: Gott) will euch ¹²²⁾ eifersüchtig machen über Leute, die keine Heiden sind ¹²³⁾, über unverständige Heiden ¹²⁴⁾ will ich euch verbittern.' Die Heiden glauben dem Evangelium, die Juden aber nicht. Dadurch sollen die Juden als Heilsvolk eifersüchtig gemacht und veranlaßt werden, nicht den Heiden nachzustehen. Hinter der Benutzung dieses Zitates kann ein gewisses Heilsplan-Denken vermutet werden: Die Heidenmission geschieht nicht absichtsfrei, sondern soll der Judenmission dienen. Wir dürfen aber zweierlei nicht daraus schließen: 1. Gott hat die Heidenmission gewollt, damit die Juden gerettet werden. 2. Die Verstockung der Juden ist Gottes Wille, damit die Heiden das Evangelium erlangen. ¹²⁵⁾ Paulus beschreibt noch Vorgänge in der Mission, interpretiert sie aber noch nicht in dieser Weise von Gott aus.

Die Einleitung und das Zitat in 10, 20 scheinen das zu bestätigen. Paulus nimmt das Heilsplandenken wieder zurück, wenn er das Wagnis in dem Ausspruch des Jesaja herausstellt; 'Ich (erg.: Gott) bin gefunden worden von denen (erg.: den Heiden), die mich nicht suchen (Präs.), bin denen offenbar geworden, die nicht nach mir fragen.' Mit dem Inhalt dieses 'kühnen' Jesaja-Zitates beschreibt Paulus die augenblickliche Situation in der Mission und fordert die Juden auf, sich ihres Abseits-Seins bewußt zu werden.

Dann kann aber der Unglaube Israels nicht als heilsgeschichtliches "Ziel" verstanden werden, sondern nur als Interpretament mit paränetischem Hintergrund für eine augenblickliche Situation.

-
- 122) Es ist charakteristisch für Paulus, daß er gezielter formuliert als die ursprüngliche Form des Zitates. Es findet sich bei ihm αὐτοῦς (von Dt 32, 21 b) für ὑμᾶς. (Vgl. Rahlfs LXX Vol. I, S. 348)
- 123) Nach dem Kontext sind hier wohl die Judenchristen gemeint.
- 124) Damit meint Paulus die Heiden, die zum Zion ziehen und sich die Tora erteilen lassen.

Paulus schließt seinen zweiten Gedankengang mit einem Aufruf an Israel durch einen Spruch des Jesaja, hinter den er sich selbst stellt: 'Den ganzen Tag habe ich meine Hände gegen ungehorsames und widersprechendes Volk ausgebreitet.' (Jes 65, 2) Von Gott aus gibt es also keine gewollte Verstockung, sondern nur ausgebreitete Arme!

c'. Kp. 11

An das Zitat in 10, 21 knüpft Paulus seinen dritten Gedankengang. 'Hat Gott sein Volk verlassen, weil es ungehorsam und widersprechend ist?' Paulus stellt sich als Beispiel heraus: Er ist Israelit und Christ! Also hat Gott sein Volk nicht verlassen! Paulus führt aber noch einen weiteren Zeugen an: Elia ruft den Kyrios an gegen das Volk Israel; denn 'sie haben die Propheten getötet, deine Altäre niedergerissen.' Es folgt, worauf Paulus bei seinem benutzten Beispiel hinzielt, nämlich von einer Einzelerwählung wie der seinen und des Elia abzulenken: 'und ich (erg.: Elia) bin allein übriggeblieben und sie trachten nach meinem Leben.' (11, 3)

-
- 125) So aber Munck (Christus und Israel, S. 61): "Der Unglaube des auserwählten Volkes ist eine andere Tatsache, die von Gott gewollt ist, die aber für alle Christen zu Paulus' Zeiten ein Problem bedeutet, weil sie nicht nur dem Alten Testament zu widerstreiten, sondern auch Gottes Heilswillen hinfällig zu machen scheint." Von dieser gottgewollten Verstockung kann man aber nur sprechen, wenn das Alte Testament heilsgeschichtlich interpretiert wird.
- 126) Das eingeschobene *κύριος* gehört nicht zum Zitat. Es ist die einzige Stelle in den paulinischen Briefen, an der man nicht entscheiden kann, ob Paulus Gott oder den Kyrios Christus meint. Die Schwierigkeit liegt darin begründet, daß Paulus Situationen parallel setzt. (Vgl. 11, 5a)

Mit einem Gottesspruch (11, 4 a) korrigiert Paulus die Meinung des Elia. Ein 'Rest' ist übriggeblieben: 'Gott hat sich 7 000 Männer übriggelassen.' Mit dieser Situation des Elia vergleicht Paulus die der Gegenwart. Genau so ("οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ") verhält es sich jetzt: Nicht nur er - Paulus und auch Elia- sind von Gott erwählt, sondern auch ein 'Rest' nach der Wahl der Gnade (11, 5 b).

Und wie verhält sich das übrige Israel? "Die übrigen aber, sind verstockt"! Dieses harte Urteil stützt ein Zitat, in dem Gott Subjekt, d.h. der Handelnde ist. Nicht allein Paulus kann nur noch von Verstockung -Blindheit- sprechen, sondern auch Gott. Wie aktuell dieser Spruch ist, zeigt der Hinweis auf das "bis zum heutigen Tag". Mit dem folgenden Spruch des David charakterisiert Paulus das Verhalten der Juden gegen das Evangelium noch genauer.

Vergegenwärtigen wir uns die Argumentation des Paulus: Er geht von einem augenblicklichen Sachverhalt aus, findet dieser Situation gemäße Zitate und formt die alttestamentlichen Inhalte um zu aktuellen Anreden an seine augenblicklichen Hörer, denen diese Sprache vertraut ist. Er intensiviert seine Verkündigung, indem er seine jüdischen Hörer mit "christlichen" Zitaten treffen will: Der durch den Mund der Propheten redende Gott fordert auch jetzt in ihrer Sprache die Juden zum Gehorsam -nun aber gegen das Evangelium- auf.

Paulus schließt seine "Missionspredigt an die Juden" -über die Judenchristen- mit einem Appell an die Judenchristen in Rom, sich Zurückhaltung gegen ihre Brüder aufzuerlegen. Indem er ihnen in 11, 25 ff. ein μυστήριον ¹²⁷⁾ mitteilt, will er sie vor voreiligen Handlungen warnen. Paulus zeigt ein zeitliches Nachein-

127) Vgl. dazu G. Bornkamm, Art.: μυστήριον in: ThWNT IV, S. 829.

ander: Erst wird ein 'Vollmaß' 128) der Heiden gerufen werden, dann wird die Verstockung von der Judenschaft 129) genommen werden 130), auf der sie jetzt liegt. 131) Die dann geschehende Rettung Israels beschreibt Paulus mit einem Mischzitat aus Jes 59, 20. 21 und Jes 27, 9. Die Funktion dieses Zitates läßt sich am treffendsten als noch ausstehende Verheißung kennzeichnen. 132) Die Ausdrücke "der Retter" und "Vergeben der Sünden" des Zitates umschreiben zwei Anliegen des neutestamentlichen Kerygmas, die -nun in alttestamentliche Worte gekleidet- denen als Verheißung verkündigt werden, die diese Sprache verstehen. Paulus schließt nicht mit dem Urteil der Verstockung, sondern mit der Hoffnung auf Rettung. Man kann deshalb wohl die Kp. 9-11 eine Predigt

-
- 128) Πλήρωμα darf hier nicht summarisch als "Vollzahl" verstanden werden. (Gegen Delling, Art.: πλήρωμα in: ThWNT VI, S. 300) Da Paulus die Wiederkehr des Kyrios in nächster Zeit erwartet, denkt er kaum an eine Bekehrung aller Heiden. Unter 'Vollmaß' müssen wir ein festumrissenes Maß verstehen, das 'eingebracht werden muß'.
- 129) Gutbrod (Art.: 'Ισραήλ in: ThWNT III, S. 389 ff.) schlägt die Übersetzung 'Judenschaft' für πᾶς 'Ισραήλ vor und meint damit die "Träger der Verheißung und so auch Empfänger ihrer Erfüllung". (S. 300)
- 130) Die christliche Kirche hat diese Stelle oft als Anlaß zur Judenmission genommen, besonders in apokalyptisch gespannten Zeiten, um den Eintritt des Endes zu beschleunigen.
- 131) Mit Gutbrod (a. a. O. S. 389) korrespondiert dem ἀπὸ μέρους τῷ 'Ισραήλ das πᾶς 'Ισραήλ (gegen Delling, ThWNT VI, S. 300, der πλήρωμα mit πᾶς 'Ισραήλ verbindet.)
- 132) Ähnlich auch Michel (S. 191): "die prophetische Weissagung, daß die Verstockung Israels zeitlich begrenzt sei, und daß die Rettung von ganz Israel bevorstehe, harret noch ihrer Erfüllung." Kann man dann aber von einer Weissagung sprechen? Geht es hier nicht vielmehr um eine Zusage, um eine aktuelle Anrede?

an Judenchristen nennen, die ihre jüdischen Brüder gewinnen sollen. 133)

Am Ende seiner Predigt lenkt Paulus von seinem Wissen ab und weist auf den unerforschlichen Ratschluß Gottes. Mit einem Gebet ¹³⁴⁾ als "Ausdruck der Huldigung, der anbetenden Unterwerfung unter Gottes offenbarende und gegenwärtige Hoheit und Macht" ¹³⁵⁾ beschließt er seine Predigt. Da liturgische Gebete meist vorgeformtes Material benutzen, ist es verständlich, daß sich Paulus der alttestamentlichen Sprache bedient. 136)

-
- 133) Der Abschnitt 11, 11-24 spricht nicht gegen diese Behauptung. Gleichsam in einem Exkurs will Paulus die Heidenchristen ("ὁμῶν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν" 11, 13) vor Überheblichkeit warnen, angesichts des Urteils der Verstockung der Juden. Kümmel (Einführung, S. 221) nimmt diese Stelle u. a. als Begründung dafür, daß der ganze Röm an Heidenchristen gerichtet sei.
- 134) Vgl. dazu G. Harder, Paulus und das Gebet, S. 51 ff.
- 135) G. Bornkamm, Der Lobpreis Gottes (Röm 11, 33-36), (in: Das Ende des Gesetzes, S. 70-75), S. 70
- 136) "Der Text enthält alttestamentlich-jüdische Elemente: zu den ersteren gehören die Zitate aus Jes 40, 13 und Hiob 41, 2 (V. 34 f.), die Doxologie (V. 36), aber auch schon die Anklänge an Prov. 8, 18 (3, 16) und Hiob 5, 9; 9, 10 (V. 33 a und b), die wenn auch nicht als freie Zitate zu bezeichnen, doch zur Genüge beweisen, daß die Ausdrücke des Paulus durch LXX geprägt sind (Verw.: Harder, S. 53), genauer gesagt -das ist für das Verständnis von 11, 34 f. wichtig- auf die spätjüdische Weisheitsdichtung zurückweisen. Griechischer Theologie entstammen ursprünglich die mit ἁ-privativum gebildeten Verbaladjektiva; sie sind bereits vor Paulus, wie Harder gezeigt hat (a. a. O. S. 51 ff.), in die Gebetssprache und Theologie des Judentums eingegangen und begegnen reichlich in altchristlichen Hymnen und Gebeten. Aus dem Griechischen stammt wohl auch die gewählte Wendung βάθος πλούτου (Verw.: E. Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 243 Anm. 3) V. 33 und sicher die πάν-Formel V. 36, beides Paulus vermittelt durch das hellenistische Judentum." (Bornkamm, a. a. O. S. 71)

e. Kp. 12 - 15

a'. 12,17 - 20

Die Reihe der Ermahnungen, die an alttestamentliche Wendungen anklingen, schließt mit der Aufforderung, sich nicht selbst rächen zu wollen ¹³⁷⁾, sondern dem Zorn Gottes Raum zu geben; ¹³⁸⁾ denn `mein ist die Rache, ich werde vergelten` (12,19b) spricht der Kyrios.

Durch das eingeschobene λέγει Κύριος wird das Subjekt des Satzes bestimmt. Dem ἐγώ entspricht das λέγει Κύριος. In der Regel wird der Einschub als zum Zitat gehörig übersetzt. Nähmen wir hier nur ein neum jahwae an, würde die Betonung des "m e i n, ist die Rache, i c h werde vergelten" an Intensität verlieren und Paulus müßte noch herausstellen, wer das gebietet. Der Hinweis des γέγραπται γάρ schien ihm wohl zu schwach zu sein für das Gebot der Feindesliebe. ¹³⁹⁾

Wie wir schon in 1 Kor 14, 21 sahen und sich auch in Röm 14, 11 bestätigen wird, läßt Paulus, unreflektiert über einen zeitlichen Abstand, den Kyrios mit alttestamentlichen Wendungen reden. ¹⁴⁰⁾ Auch hier erkennen wir, daß seine Zitate, da sie am Woher nicht interessiert sind, einen gewissen zeitlosen Charakter besitzen. ¹⁴¹⁾

137) In 12,17 unterstreicht Paulus, daß das Vergeltungsdogma nicht gilt.

138) "Paulus will bewußt irgend welche Provokationen von christlicher Seite ausschließen, und er legt dem christlichen Partner eine höhere Verantwortung auf, als sie der Nicht-christ hat." Michel, S. 277

139) Ellis, Paul's Use of the OT, S. 22 f. hebt hervor, daß es der Jude liebte, genauere Bestimmungen seiner Zitate zu geben.

140) Michel meint, Paulus füge die Formel λέγει Κύριος ein, "um die Autorität des Gottesspruches hervorzuheben." (S. 277 Anm. 5) Das läßt sich bei Paulus nicht nachweisen.

141) Eine bestimmte alttestamentliche Stelle läßt sich nicht für das von Paulus Zitierte finden. (So auch Gaugler, II, S. 266.) Das braucht uns nicht zu wundern, da Paulus nicht mit der Autorität der Quelle seines Zitates argumentiert.

Mit einem *ἀλλά*¹⁴²⁾ verweist Paulus auf die Feindesliebe, die er mit Worten aus Prov 25, 21-22¹⁴³⁾ gebietet. Diese erhalten ihre Ausrichtung durch das Gebot der Nächstenliebe, nicht aber dadurch, daß sie Schriftworte sind. Die Radikalität der Nächstenliebe umfaßt auch die Feindesliebe.¹⁴⁴⁾

Michel¹⁴⁵⁾ schließt dagegen aus dem Schriftgebrauch des Paulus an dieser Stelle: "Letzten Endes bleibt das AT für ihn (erg.: Paulus) eine Sammlung göttlicher Lebensnormen, die auch für die Christen gültig sind. Der Christ darf ja von sich sagen: *νόμον ἱστανόμεν* (Röm 3, 21). Diese Tatsache wird auch durch die Paulusbriefe und ihre Zitate erwiesen. In Röm 12, 20 f. zitiert der Apostel genau Prov 25, 21 f.: *Wenn deinen Feind hungert ...* Die Autorität des AT.s steht ihm ganz unbestritten fest." An unserer Stelle läßt sich aber nicht erkennen, daß Paulus die Autorität der Schrift ins Spiel bringt und von ihr aus seinen Aufruf zur Feindesliebe begründet, vielmehr gewinnt er durch den paulinischen Kontext sein besonderes Gewicht: Weil dem Menschen die Rache nicht zusteht, hat er die Nächstenliebe in ihrer Radikalität "durchzuhalten".

⊙ b: 13, 8 - 10

⊙ Paulus erhärtet in diesem Abschnitt das Verhältnis des mosaischen Gesetzes zum Gebot der Nächstenliebe.¹⁴⁶⁾ Zuerst stellt Paulus eine These auf: *Wer im Vollzug der Liebe steht, hat das mosaische Gesetz erfüllt*. Wir müssen in diesem Satz auf die Tempi achten: nicht der Vollzug der Liebe erfüllt das Gesetz, sondern: Wer sich in Liebe dem Nächsten immer neu ausliefert, macht alle Einzelgebote des Gesetzes überflüssig!

142) Paulus zitiert bis auf *φώμιζε* statt *τρέφε* wörtlich. (Vgl. Rahlfs, LXX Vol. II, S. 229). Das *ἀλλά* betont den Gegensatz von V. 20 zu V. 19. Es werden also deutlich Inhalte gegenübergestellt.

143) Zur rabbinischen Exegese des Bildes vgl. Bill III, 302. Gaugler (II, S. 268) macht auf das Humorvolle im Bilde der feurigen Kohlen aufmerksam.

144) So auch Nygren, S. 303

145) Paulus und seine Bibel, S. 158

146) Unter τὸν ἕτερον νόμον haben wir das mosaische Gesetz zu verstehen. (So auch Marxsen, in: ThZ Basel, 11, 1955 S. 230)

Durch die Nächstenliebe wird die eigene Existenz "entsichert", da die Liebe auf den Nächsten ausgerichtet ist und dieser sie ausschlagen oder annehmen kann. 147)

Verkündigte Paulus in Röm 10, 4, daß das Gesetz εἰς δικαιοσύνην im Vollzug des Glaubens zu seinem τέλος gekommen ist, so hier das Gesetz als ethische Forderung im Vollzug der Nächstenliebe. 148) Wie der Mensch durch Glauben seine Existenz gewinnen oder verlieren kann, so steht sie auch in der Liebe auf dem Spiel: entweder er gewinnt sich durch sein Ausliefern an den Nächsten oder er verliert sich durch sein sich Verschließen - seinen Egoismus - .

Die Autorität des Liebesgebotes leitet Paulus nicht aus der Schrift ab. Nicht das "zusammenfassen" legitimiert das Liebesgebot insofern, als der geleistete Gehorsam aus erfüllten Einzelgeboten addiert ist 149), vielmehr erhält das Gebot seine Autorität von dem πλήρωμα οὖν νόμου aus: Indem das Liebesgebot als "Vollmaß" qualifiziert wird, hat es das mosaische "Teilmaß"

147) Die Liebe läßt sich also nicht als christliche Leistung verstehen, die die jüdische nach Gesetzeserfüllung ablöst. Lietzmann (S. 113) urteilt: "Er (erg.: Paulus) meint: das judaistische Ideal der 'Gesetzeserfüllung', das jenen unerreichbar bleiben muß, erreicht der Christ durch Betätigung der Liebe." Nygren (S. 308) entgegnet treffend: "Wenn Paulus vom Gesetz und seiner Erfüllung spricht, geht er nicht von einem judaistischen Ideal der Gesetzeserfüllung aus. Hier wie in Kap. 8, 4 geht es um den Heiligen Willen Gottes, und ihre Erfüllung ist nicht nur eine judaistische Forderung."

148) Der Satz "das Vollmaß des Gesetzes ist die Liebe" muß im paulinischen Zusammenhang gelesen werden. Die Unverfügbarkeit des Heils bedurfte als ethische Komponenten nur des Liebesgebotes. Damit erübrigt sich die Diskussion darüber, welche Gebote des Gesetzes Paulus gelten ließ. Als ethische Anweisung genügte ihm noch das Liebesgebot. Erst später, nach Ausbleiben der Parusie, mußten differenziertere ethische Gebote gegeben werden. Da lag es nur nahe, auf vorformuliertes Gut - eben das Gesetz - zurückzugreifen und einzelne Gebote christlich umzuinterpretieren. (Zu dieser Entwicklung vgl. auch Harder, Der Anlaß, S. 19)

abgelöst. 150) "Vollmaß" heißt aber: Der den Nächsten Liebende wird an ihm nicht mehr schuldig! "Wo aber Liebe ist, da geschieht nichts, was das Gesetz verbietet." 151) Das Gesetz hat nichts, wogegen es sich wenden müßte. Und es erübrigen sich die Einzelgebote: "du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, nicht dich gelüsten lassen" (13, 9). "Die Liebe kann niemals erfüllt werden, aber selbst ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes." 152)

c'. 14, 10 - 12

In der Auseinandersetzung der "Starken" und "Schwachen" in Rom versucht Paulus den Rächtegeist als ein großes Übel zu kennzeichnen. Wer nicht das Gesetz hält, ist schnell als Libertinist verschrien; wer nicht das Frömmigkeitsbild des anderen übernimmt, ist gleich gottlos. Der Fromme verketzert vorschnell seinen Mitbruder, wenn er nicht seiner Frömmigkeit folgen will. Wie können sie sich aber untereinander richten oder einer den anderen verachten, da doch jeder selbst vor den Richterstuhl Gottes gestellt wird?

Das Zitat in V. 11 153) (nach Jes 45, 23) hat eine doppelte Funktion: Es dient der Bestätigung des zuvor Gesagten und belehrt zugleich die Gemeinde, was von ihr gefordert wird:

-
- 149) Paulus geht vom Liebesgebot aus, nicht von der Summe der erfüllten Einzelgebote. (Gegen Althaus, S. 121)
 - 150) In der rabbinischen Literatur wird die Liebe als das umfassendste Prinzip der Tora verstanden. Für den paulinischen Satz, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei, läßt sich keine Parallele finden, nur die Liebe zu Gott kann als Gesetzeserfüllung angesehen werden; das heißt aber: die Tora ganz halten. (So Bill III, 306)
 - 151) Nygren, S. 309
 - 152) a. a. O. S. 307
 - 153) Die Schwierigkeit, eine alttestamentliche Entsprechung für das Mischzitat in 14, 11 zu finden, spricht für das freie Zitieren des Paulus. (Vgl. dazu Bill III, 310. Er weist darauf hin, daß man im Rabbinischen nur Ps 21, 30 LXX als Schriftbeweis für das Erscheinen aller Menschen vor dem Richterstuhl Gottes verstand.)

1. "So wahr ich lebe, spricht der Kyrios, mir sollen sich beugen jedes Knie 2. und jede Zunge soll Gott bekennen." (14, 11)

Unter dem Kyrios des Mischzitates versteht Paulus nicht Gott; denn dann hatte er das τῷ θεῷ in der zweiten Hälfte in ein ἐμοί umgewandelt. Das entspräche seinem freien Gebrauch des benutzten Materials.

Paulus kann also den Kyrios zu brennenden Problemen in der römischen Gemeinde alttestamentliche Worte sagen lassen, ohne sich eines zeitlichen Abstandes bewußt zu sein.

Einen weiteren Hinweis dafür, daß man unter dem Kyrios des Zitantes auch Christus verstand, zeigt sich in der Lesart τοῦ Χριστοῦ für τοῦ θεοῦ in V. 10b, die sich in der Koine und auch bei Marcion findet. Nach Lietzmann (S. 116) handelt es sich um eine sehr alte Textänderung. Sie ist wohl durch die christologische Entwicklung bedingt, in der Christus der Richter der Welt wurde und nicht mehr Gott (dagegen gibt Christus nach Paulus alles, das sich vor ihm gebeugt hat, an Gott zurück, vgl. 1 Kor¹ 15, 26 ff.) Muß sich dann jeder vor Christus als dem obersten Richter beugen, tritt man auch vor seinen Richterstuhl.

In der Sprache der alttestamentlichen Propheten ruft Paulus die Gemeindeglieder in Rom auf, sich nicht gegenseitig zu richten, sondern eingedenk zu sein, daß jeder Rechenschaft für seine Worte vor dem Richterstuhl Gottes geben muß. Wie kann einer da noch seinen Nächsten vorschnell verurteilen?

d'. 15, 2 - 4

Paulus beendet seine Paränese über die 'Starken' und 'Schwachen' mit einem Hinweis auf Christus.¹⁵⁴⁾ Der 'Starke' - zu dem sich auch Paulus zählt - soll zum Guten des anderen leben, nicht zum eigenen Gefallen, so wie auch Christus nicht zum

154) So auch Lietzmann, S. 118; Michel, S. 315

eigenen Gefallen lebte. Vielmehr: "Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen." (15, 3b)

Wer ist das Subjekt des Zitates? Aus der Anwendung des Zitates können sich zwei Möglichkeiten ergeben: 1. Christus erleidet die Schmähungen Gottes, 2. der 'Starke' erleidet Schmähungen wie Christus. Einmal geht es also um den Gedanken der Stellvertretung, dann um den des $\mu\iota\mu\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$.

Lietzmann (S. 119) interpretiert so, daß Christus die Schmähungen auf sich genommen hat, die der Mensch hatte tragen sollen. Christus versöhnt den Menschen mit Gott.

Lagrange (S. 342 f.), Michel (S. 316 f.), Nygren (S. 319), Gaugler (II, S. 363), Althaus (S. 129) meinen, Christus habe die Schmähungen die Gott gelten, auf sich genommen.

Die alttestamentliche Selbstaussage von Ps 68,10 LXX (vgl. Rahlfs, LXX Vol. II, 71) spricht von einem Menschen, der um der Liebe zum Tempel willen, die Schmähungen, die Gott gelten, auf sich nimmt. (So auch in der rabbinischen Literatur, vgl. Bill III, 313). Wer also exegesiert, Christus trage die Schmähungen Gottes, setzt voraus, daß Paulus den alttestamentlichen Kontext berücksichtigt und von dem Gedanken der Stellvertretung für Gott ausgeht, etwa so: "Es war sein (erg.: Christi) Schicksal und seine Würde, in seinem Leiden den Widerstand gegen Gott aufzufangen."¹⁵⁶⁾

In der anderen Interpretation muß vorausgesetzt werden, daß die 'Starken' von den 'Schwachen' in der römischen Gemeinde geschmäht, d.h. verketzert werden wegen ihrer Freiheit gegenüber der Frömmigkeit der 'Schwachen'. Die gründlichen Ausführungen des Paulus deuten auf diesen Tatbestand hin.

Es spricht ebenfalls für die zweite Interpretation, daß Paulus an den Kontexten seiner Zitate nicht interessiert ist, sie also gegen ihre Selbstaussage auf die jeweilige Gemeindesituation anwenden kann (vgl. dazu besonders Röm 3, 4).

Wie steht es aber um den Gedanken der Stellvertretung? Deutet Paulus hier den Tod Jesu? Die in 15, 4 f. einsetzende Interpretation des Paulus scheint dem zu widersprechen. Er folgert aus seinem Schriftgebrauch, daß das, was zuvor geschrieben ist,

155) Das $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ vor der Einleitungsformel kann sich einmal auf den vorhergehenden V. 3a beziehen, aber auch auf einen in sich geschlossenen, gegensätzlichen Gedanken hinweisen.

156) Michel, S. 318

der Belehrung der Gemeinde dienen soll, 157) damit wir durch das Ausharren und 158) die Ermahnungen der Schriften die Hoffnung haben." (15, 4)

Geht es Paulus aber darum, den augenblicklichen Hörer treffen zu wollen, daß er Geduld und Hoffnung hat, kann er das nur erreichen, wenn er Christus so beschreibt, wie sich der `Starke` in seiner Situation versteht. Dann kann aber das ἐμέ des Zitates nur den `Starken` in der römischen Gemeinde meinen. 159)

In den Schmähungen, die der `Starke` wegen seiner Freiheit ertragen muß, soll er sich als μιμητής des Kyrios getröstet wissen. Als solcher hat er aber Hoffnung, weil er in Analogie zum Kyrios lebt.

e'. 15, 9 - 12

Die Zitatkette in 15, 9b - 12 enthält Beispiele 160) für das Lob der Heiden über ihre Begnadigung durch Gott. Nach einem λέγω γάρ bringt Paulus zwei Gedankenkreise: Einmal nennt er Christus einen διάκονος der Beschneidung, um der Wahrhaftigkeit Gottes

157) Bultmann (NT-Theologie, S. 44) sieht hinter dem εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν das Prinzip des Weissagungsbezeuges. Das träfe aber nur zu, wenn Paulus über die Selbstaussage seines Zitates reflektiert und sie durch das Konstatieren von Erfüllungen jetzt aktualisiert. Aber genau das findet sich bei Paulus nicht. Er fordert vielmehr den Hörer auf, sich analog zur Situation, wie sie die Schrift beschreibt, zu verstehen. Ein Denken, das eine zeitliche Distanz zum Geschriebenen voraussetzt, findet sich bei Paulus noch nicht. Sein Analogiedenken hebt diese Distanz gerade auf.

158) Vgl. dazu den paulinischen Zitatgebrauch in Röm 8, 36.

159) Althaus (S. 129), der Christus als "Vorbild der Demut" charakterisiert, lehnt folgerichtig ab, daß die `Starken` in Rom geschmäht werden. Hat Paulus aber das Vorbild Christus um des Vorbildes willen dargestellt? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß der Fromme - nach Paulus der `Schwache` - den `Starken` wegen seiner Freiheit verketzert?

160) Die aufgereihten Zitate enthalten alle das Stichwort τὰ ἔθνη. Sie beschreiben mit alttestamentlichen Worten die augenblickliche Situation in der Heidenmission, wie sie sich Paulus dartut (vgl. besonders V. 10)

willen, 161) dann führt er aus, daß die Heiden Gott um seines Erbarmens willen preisen.

Hier zeigt sich uns noch einmal die doppelte Ausrichtung des Paulus auf Juden- und Heidenchristen 162) und wie er beide Adressaten zum brüderlichen Miteinander führen will.

So zeigt sich deutlich die paränetische Absicht des Paulus: Sie sollen sich untereinander in der Gemeinde aufnehmen -ohne Unterschied-, wie sie auch Christus beide in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen hat. Dieses Verhalten Christi wird den Judenchristen vorbildlich, weil Paulus Christus einen Diener der Beschneidung nennt, ihn als ihren Gefolgsmann darstellt. Als solcher hat er aber den Heiden das Lob Gottes ermöglicht; sie sind trotz der Beschneidung Christi nicht ausgeschlossen, weil gerade durch die Unterordnung Christi unter die Beschneidung die Verheißungen der Väter 'befestigt' werden sollten. Die Fülle der Zitate über das Lob der Heiden sollen dieses den Judenchristen bestätigen.

Paulus benutzt nicht das Verb πληρόω, sondern βεβαιόω. Für ihn ist das Lob der Heiden keine erfüllte Weissagung, sondern ein sich jetzt Vollziehen der Verheißungen der Väter, wodurch dem Judenchristen gezeigt werden soll, daß die Heidenchristen nicht "vor der Tür stehen". 163)

Michel (S. 322) und Lagrange (S. 346) übersetzen βεβαιῶσαι mit 'erfüllen'. "Das Zeugnis Christi mußte also darin bestehen, daß er den Zusammenhang zwischen seiner Sendung und den Verheißungen des AT's aufdeckt." (Michel, S. 322) Träfe das für Paulus zu, dann wären die Judenchristen die Geduldeten, weil die Verheißungen den Heidenchristen gelten. Läßt sich dieses Denken bei Paulus aber nachweisen? Sieht er nicht noch die Heiden in den "Stamm" der Juden eingepropft?

-
- 161) Die ἀλήθεια Gottes besteht darin, daß die Verheißungen, die er gegeben hat, nicht hinfällig werden. Der gleiche Gedanke findet sich auch in Röm 3, 1 ff.
- 162) So auch Harder, Der Anlaß, S. 22
- 163) So auch Nygren, S. 320: "Damit ist nicht nur Israel, sondern auch den Heiden eine neue Hoffnung gegeben: 'Auf ihn werden die Heiden hoffen' (V. 12)."

f'. 15, 19b - 21

In 15, 14 ff. wendet sich Paulus an die Judenchristen in Rom, um ihnen seinen Auftrag an die Heiden zu erklären. 164)

In V. 19b gibt er eine weitere Begründung seiner Arbeit: Er sieht seine Mission im Osten als abgeschlossen an, denn er hat sich bemüht, nur dort zu verkündigen, wo Christus noch nicht genannt wurde. 165)

Indem Paulus über seine Missionspraxis auch mit alttestamentlichen Worten 166) spricht, kennzeichnet er seinen Auftrag den Judenchristen als 'schriftgemäß' 167).

So wie er versucht hat, seine judenchristlichen Hörer in ihrer Sprache zu treffen, so weiß auch er sich selbst in seiner Situation von einem Schriftwort angesprochen. 168)

-
- 164) V. 15, 16 kann sich in seiner Terminologie nur an Judenchristen richten, die das "damit das Opfer der Heiden angenehm sei" verstehen.
- 165) Das *ἀλλά* in V. 21 hebt einen Gegensatz hervor. Lietzmann (S. 121) vermutet hier eine Polemik des Paulus gegen seine Gegner im Osten.
- 166) Paulus zitiert wörtlich Jes 52, 15 (vgl. Rahlfs, LXX Vol. II, S. 638). Das *αὐτοῦ* des Zitates bezieht sich bei Paulus auf *Χριστός* in V. 20a.
- 167) Wir dürfen das nicht so verstehen, daß Paulus seine Missionspraxis im Alten Testament geweissagt sieht und sich nun um die Erfüllung bemüht. Auch nicht: "Dieser Grundsatz des Pls liegt im Heilsplan Gottes, und der Apostel beruft sich ausdrücklich auf ein Schriftzitat. In seiner Mission sieht er die Erfüllung dieser Verheißung." (Michel, S. 330) Für Paulus ist seine Mission noch keine Epoche der Vergangenheit die er innerhalb von Verheißung und Erfüllung beschreiben könnte. Er steht im lebendigen Vollzug der Verkündigung, für ihn ist diese "Verheißung" noch offen.
- 168) Bei diesem Denken des Paulus ist die jeweilige Situation die interpretiert wird, immer das Vorgegebene.

3. Zusammenfassung

In seinem Schriftgebrauch geht Paulus von einer ihn bewegenden augenblicklichen Situation aus. Richtet er sich in dieser Lage an Heidenchristen, wird das Alte Testament nur selten zitiert; wenn aber, dann so, daß diese alttestamentlichen Sprüche zu den Hörer treffenden Anreden Gottes oder des Kyrios werden. Diese "goldenen Worte" sind dann allein durch ihre aktuellen Inhalte qualifiziert; das Problem eines zeitlichen `Vorher` des benutzten Materials tritt nicht hervor. Der Hörer soll sich von den Worten getroffen wissen, denn sie sind seine jeweilige Situation meinende Anreden - von Paulus darauf zugeschnitten - .

Zitiert Paulus im Blick auf die Judenchristen, so läßt er Aussprüche ihrer Propheten zu aktuellen Anreden in ihre Situation werden. Auch hier soll allein der Inhalt der Zitate den Hörer gehorsam werden lassen, nicht aber die Autorität der Quelle, die benutzt wird. Sie wird nicht reflektiert, noch ausgesprochen. Paulus aktualisiert diese Sprüche jeweils so, daß die entscheidenden Stichworte, gefüllt vom Kerygma des neuen Äons verstanden werden. An dieser Zuspitzung zeigt sich deutlich, daß Paulus mit den benutzten Schriftziten seine Verkündigung an die Judenchristen dadurch intensivieren will, daß er sein Anliegen auch in i h r e r S p r a c h e aussagt.

Paulus ist viel zu sehr von Situationen bestimmt, in die er je gerät und von den Menschen, an die er sich gewiesen weiß, als daß ihm daran läge, sich und seine Zitate aus der Vergangenheit zu legitimieren und sich dann durch das Schema von Weissagung und Erfüllung, das ein reflektiertes, zur Distanz führendes Denken über die Vergangenheit voraussetzt, in der Gegenwart zu verstehen. Sein sich Verlassen auf den wiederkehrenden Kyrios befreit ihn

ganz für den Augenblick. Weil für ihn durch die Parusieerwartung die Zukunft qualifiziert ist, bleibt die Vergangenheit - besonders als Instanz zur Legitimierung der Gegenwart - ungefragt.

Dieses Ausliefern an die Gegenwart zeigt sich im paulinischen Schriftgebrauch darin, daß die Zitate als "Goldene Worte" allein durch ihre treffenden Inhalte sprechen und dadurch eine gewisse Zeitlosigkeit gewinnen.

C. ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG AN THESEN VON V. CAMPENHAUSEN UND WILCKENS

"Im Grunde hat das Alte Testament bei Paulus nur die eine einzige Auf- / gabe, zu deren Bewältigung es schlechterdings unentbehrlich bleibt; das ist, seine eigene Überholtheit und Entbehrlichkeit für die Christen zu erweisen." ¹⁾

Worin sieht v. Campenhausen diese Überholtheit der alttestamentlichen Schriften bei Paulus? Nach eingehender exegetischer Prüfung stellt er fest: Gesetz und Einzelgebote des Alten Testaments werden noch nicht zur verpflichtenden Norm der gegenwärtigen Kirche." ²⁾ Denn "Paulus selbst kennt für das praktische Leben seiner Gemeinden nur eine einzige unbedingt verpflichtende Norm, und das ist das Wort des Herrn". ³⁾ Wie kommt aber Paulus zu dieser Norm? "Der neuen Lebenswirklichkeit, von der her bei Paulus alle rechtlichen Entscheidungen fallen, entspricht also im Ganzen nur eine einzige Norm, und das ist das Wort Gottes in Christus, das lebendig überlieferte und gepredigte 'Evangelium', mit dem er seine Gemeinden 'erzeugt' (1. Kor 4, 15) und den Geist in ihnen geweckt hat (Gal. 3, 2)". ⁴⁾

Fällt Paulus seine Entscheidungen nach der jeweiligen "Lebenswirklichkeit", wozu hat er dann aber das Alte Testament zitiert? "Aber mit dem Gesagten ist die Bedeutung, die das Alte Testament in der Kirche hat, noch nicht erschöpft. Es bleibt für Paulus das

1) H. Frhr. v. Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, SHA 1957, S. 38/39

2) a.a.O. S. 39

3) a.a.O. S. 36

4) a.a.O. S. 34

Buch der untrüglichen Wahrheit Gottes... Die Schrift verkündet für Paulus nicht nur den Willen und das einstige Gebot Gottes, sondern ist mit dem, was sie über Gott, Welt und Menschen sagt, überhaupt unveränderlich richtig und wahr." 5) Und worin besteht diese untrügliche Wahrheit Gottes, die Paulus nach v. Campenhausen in den alttestamentlichen Schriften vorfindet?

"Für die heilsgeschichtliche Begründung des Christentums ist die Schrift in diesem Sinne noch immer die maßgebende Urkunde geblieben und behält als solche vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Judentum ihren unverrückbaren Platz." 6) Erweist sich die Unfehlbarkeit der Schrift für Paulus nur in der apologetischen Auseinandersetzung? Eine solche Apologie der christlichen Verkündigung setzt in gewisser Form ihren Absolutheitsanspruch gegenüber dem Judentum voraus und geht einer aufrichtigen Diskussion aus dem Wege. Paulus meidet sie aber noch nicht 7), er verweist die Juden, wie seine Gegner aus dem gnostischen Synkretismus, auf das Neue, ohne ihnen ihre Traditionen abzusprechen, um sie für eine institutionelle christliche Kirche zu reservieren.

Doch für v. Campenhausen erschöpft sich der paulinische Schriftgebrauch nicht in der Apologie, vielmehr: "Es ist unbestritten, daß die Bibel auch für den Christen Paulus ein untrügliches Buch des göttlichen Offenbarungswillens geblieben ist, und es liegt, wie gesagt, auf der Hand, daß er in diesem Sinne auch vor seinen Gemeinden unzählige Male darauf Bezug genommen hat." 8)

Einmal entscheide Paulus allein nach der einzigen Norm der neuen Lebenswirklichkeit: Christus; dann aber nach dem "untrüglichen Buch des göttlichen Offenbarungswillens".

5) a.a.O. S. 41

6) a.a.O. S. 39

7) Für das Ernstnehmen der Gegner bei Paulus vgl. besonders Gal 3, 6 ff.; 2 Kor 3; für das Eingehen auf die Juden Röm 9-11.

8) a.a.O. S. 39

Eines wird an diesen sich widersprechenden Aussagen von v. Campenhausen deutlich: Sie sind dadurch bedingt, daß Paulus von der Kirche aus befragt wird. Heilsgeschichtliches Denken setzt das Offensein der Geschichte in der Zeit voraus. Bei der Rückfrage "von der Kirche aus" wird für Paulus vergessen, daß für ihn die Zukunft der Gemeinde als Kirche in der Geschichte nicht offen ist, sondern mit dem baldigen Ende der Geschichte in der Parusie gerechnet wird.

Bei den von Paulus benutzten Zitaten erkannten wir deshalb immer wieder die Situationsbezogenheit seiner Aussagen, die ein dogmatisches Befragen verbieten. Er schneidet die Inhalte seiner Zitate so auf die Situation seiner Adressaten zu, daß sich die Menschen in ihrer jeweiligen Lage getroffen wissen sollen. Darin beruht allein der Anspruch des zitierten Materials, daß sich der Hörer als gemeint versteht. Die Aktualität der paulinischen Zitate resultiert aus dem jeweilig konkreten Gegenüber, nicht aus einer vorausgesetzten Autorität, hinter dem benutzten Material. Von seinen Adressaten läßt er sich seine Argumentationsweise vorschreiben.⁹⁾

Ihre Sprache versucht er zu sprechen. So wollen seine Zitate den jeweiligen Hörer trösten und mahnen, und sie gewinnen diese Qualität durch den neuen Kontext, durch den dann die benutzten Zitatworte mit neutestamentlichem Inhalt gefüllt werden. Diese Schriftworte sind von Paulus eben wegen ihrer geeigneten - weil den Hörer in seiner Situation treffenden - Inhalte ausgewählt worden; und weil dadurch ihr ursprünglicher Kontext ungefragt bleibt, gewinnen sie eine gewisse Zeitlosigkeit. So kann Paulus alttestamentliche Zitate als Gottes- wie auch als Kyriosworte ausgeben, David und einzelne Propheten zu seinem konkreten Anliegen anführen, ohne über ein zeitliches 'Vorher' zu reflektieren. Will Paulus aber mit den für sein Anliegen uminterpretierten, am 'Woher' uninteressierten, aktuali-

9) Vgl. dazu besonders 2 Kor 3 und Röm 9-11.

sierten Schriftworten seine Hörer treffen, würde sein Bemühen wirkungslos bleiben, zeigte er die Überholtheit seines Materials auf. Nach dieser Art des Schriftgebrauches kann man kaum auf ein planmäßiges, nach einer geschichtsphilosophischen Konzeption diktiertes Zitieren schließen.

Auch v. Campenhausen sieht diese Schwierigkeit: "Soviel ihm (erg.: Paulus) auch am Erweis der heilsgeschichtlichen Kontinuität und biblischen Legitimität des Christusglaubens gelegen ist - dieser selbst ist doch nur durch Christus ermöglicht worden... Der Glaube richtet sich auf den, 'der unsern Herrn Jesus erweckt hat' (Röm. 4, 25), und nicht auf einen Schriftbeweis, den Paulus in diesem Zusammenhang nirgends entwickelt." 10)

Erfährt Paulus seine neue Ausrichtung aber allein vom Christus-Kerygma her und gilt es, dieses angesichts der Nähe der Parusie zu verkündigen, wozu soll dann noch der Erweis einer heilsgeschichtlichen Kontinuität dienen? Setzt nicht dieses heilsgeschichtliche Denken immer wieder die Erfahrung der sich dehnenden Zeit und des Abstandes zum Judentum - gegen das man sich ja abgrenzen will - voraus? Denn wer sein augenblickliches Widerfahrnis aus der Vergangenheit mit Hilfe des Schemas von Weissagung und Erfüllung begründen will, gewinnt eine Distanz zur jeweiligen Situation, die ihn gefangen nimmt. Er relativiert den Anspruch des Augenblicks, indem er erforscht, wie es zu dieser augenblicklichen Forderung gekommen ist. Wer also am 'Woher' orientiert bleibt, verfehlt leicht den Menschen in seiner Situation, auf den Paulus aber allein abzielt.

Paulus richtet sich noch nicht auf Zeit ein, das zeigen seine Hinweise auf das ὁ Κύριος ἔρχεται. 11) Angesichts dieser eschatologischen Ausrichtung bleibt ein historischer Rückgriff zur Qualifizierung der Gegenwart noch ungefragt. Für ihn sind Geschichte

10) a. a. O. S. 38

11) Phil 4, 5; 2 Kor 7, 29; Röm 13, 11

und Heilsgeschichte noch keine Offenbarungsquellen. Sein völliges Gefangensein im sich ereignenden Augenblick bedingt den "Wegbruch" der die Gegenwart qualifizierenden Vergangenheit. Mit diesem Desinteresse an der Vergangenheit korrespondiert das Wissen um die präfigurierte Zukunft.

Erst als man nach und neben ¹²⁾ Paulus die Naherwartung aufgab und damit die Zukunft die Gegenwart nicht mehr *a l l e i n* qualifizierte, begann die Reflexion über den eigenen historischen Ort. Bei dem nun einsetzenden Rückgriff auf die Vergangenheit, stieß man zwangsläufig auf Traditionen des Judentums. Das Judentum lehnte aber zum großen Teil das Evangelium von Christus ab; von ihm wollte man sich nicht herleiten. Indem man aber nun begann, nach der heilsgeschichtlichen Konzeption (vgl. Lukas) und im Schema von Weissagung und Erfüllung (vgl. Matthäus) die Vergangenheit in die Gegenwart hereinzuholen und das *J e t z t* zugleich zu legitimieren, löste man sich von dem sich ereignenden Augenblick und argumentierte von einem neutralen Ort - dem Heilsplane Gottes - aus. Zugleich aber mußte sich das "Aufarbeiten" der Vergangenheit im Schema von Weissagung und Erfüllung gegen den Juden und seine Tradition richten, weil seine Geschichte zur christlichen *V o r*geschichte, sein heiliges Buch zum Weissagungsbuch der christlichen Kirche wurde.

Hier begann die christliche Auslegung in einem immer weiter-schreitenden Prozeß, dem Juden *s e i n* Buch abzusprechen, und es zum Buch der Kirche umzuinterpretieren. Dieser Prozeß mündete oft, orientiert am zeitgeschichtlichen Verhältnis zum Judentum, in einen kirchlichen Antisemitismus ein. Man scheute nicht die Unredlichkeit, die Gesetzespartien als überholt auszuschneiden, die für die Frömmigkeit des Juden hoch und heilig waren, alles andere aber, das irgendwie dem christlichen Glauben und Frömmigkeitsbild entsprach, für sich zu beanspruchen.

12) Vgl. dazu die Charakterisierung der Gegner des Paulus in Galatien, Philippi und Korinth.

Da v. Campenhausen die eschatologische Ausrichtung des Paulus zu wenig berücksichtigt, und ihn nach der Begründung kirchlicher Entscheidungen befragt, müssen sich zwangsläufig exegetischer Befund und heilsgeschichtliche Konzeption widersprechen. Haben wir aber das paulinische Ausgerichtetsein auf den Augenblick richtig bestimmt, verbietet sich das Befragen des Paulus "von Kirche aus"; denn die Voraussetzungen dieser Fragestellung sind für Paulus wegen seiner Ausrichtung auf die Nähe der Parusie nicht gegeben. Er benutzt alttestamentliche Zitate -unreflektiert über einen zeitlichen Abstand des benutzten Materials zum Christus-Kerygma- von dem die Gegenwart bestimmenden Kyrios aus als paränetisches Material, das, zugeschnitten auf die augenblickliche Situation, in der Gegenwart aktuell wird. Diese Zeitlosigkeit seiner Zitate versuchten wir an dem Beispiel der Goldenen Worte zu veranschaulichen, die allein in ihren treffenden Inhalten je neu aktuell sind. Wegen dieses Schriftgebrauchs ist Paulus als Zeuge für das Problem des Alten Testaments in der Kirche äußerst ungeeignet. Beides, weder eine "Überholtheit und Entbehrlichkeit der Schrift" noch eine "Quelle der heilsgeschichtlichen Kontinuität" charakterisieren treffend das paulinische Anliegen seiner Schriftbenutzung.

Gehen wir der anderen Komponente des paulinischen Schriftgebrauchs nach, die v. Campenhausen herausstellt. "Es (erg.: das Alte Testament) bleibt für Paulus das Buch der untrüglichen Wahrheit Gottes. Es ist ja gerade auf die Generation der Erfüllung hin (I. Kor. 10, 11), für die Christen als das neue Israel (I. Kor. 10, 18; Gal. 6) geschrieben (Gal. 3, 8), auf die es vorausweist (Röm. 4, 23; I. Kor. 10, 6; Gal. 4, 24)." ¹³⁾ Bei der Exegese dieser Stellen zeigte sich aber eben nicht, daß Paulus Erfüllungen konstatieren will. Ihn interessiert das zitierte Schriftwort noch nicht als er-

13) a.a.O. S. 41

füllte Weissagung, sondern nur als paränetisches Beispielmateriale, mit dem er seine Hörer mahnen und belehren will, nicht aber ihnen ihren heilsgeschichtlichen Ort aufzeigen, noch seine Verkündigung legitimieren will. Paulus ist es vielzusehr an Weisungen und Zusagen an seine Hörer gelegen, als an Reflexionen über Heilspläne Gottes. Paulus beschreibt nicht, sondern verkündigt das Evangelium. Deshalb ist die Behauptung von v. Campenhausen so unrichtig, daß für Paulus das Alte Testament das "Buch der untrüglichen Wahrheit Gottes" bleibt. Paulus reflektiert nicht die göttliche Dignität der Schrift, auch nicht, wenn er Gott in Schriftzitaten reden läßt. Er bedarf dieser Autorität in seiner Verkündigung noch nicht, weil das Neue, die einzige Norm Christus, genügend Überzeugungskraft besitzt. Auch v. Campenhausens Argument hilft hier nicht weiter, Paulus sei Jude, "der die großen Offenbarungen und Verheißungen seines Volkes nicht preisgeben kann (Röm. 9, 4 f.)." ¹⁴⁾ Wir müssen bedenken, daß Paulus im Römerbrief Judenchristen vor sich hat und im Galaterbrief meint, sie vor sich zu haben. Er geht so auf seine Hörer ein, daß er den Juden ein Jude wird mit der Absicht, den Juden zu gewinnen. Er argumentiert mit einem Material, das sein Adressat versteht. Dieses gemeinsame Diskussionsmaterial benutzt er aber nicht wegen seiner göttlichen Dignität, sondern weil es der Hörer schätzt und Paulus ihn darauf verpflichten kann.

Angesichts der Gerechtigkeit aus Glauben fordert er die Juden in Rom zu neuer Ausrichtung an Hand ihrer Schrift auf. Hier verkündigt Paulus "die großen Offenbarungen und Verheißungen seines Volkes" neu von dem neuen Orientierungspunkt: Christus. Liegt die Funktion des Schriftgebrauchs den Heiden gegenüber darin, sie vor jüdischen Traditionen zu warnen, die durch das

14) a.a.O. S. 39

Christuskerygma ihren Anspruch verloren haben, darf dieser Gebrauch der Schrift nicht von diesen "veranlaßten Situationen" abstrahiert werden. Hier wiederum interpretiert Paulus die Offenbarungen und Verheißungen, nimmt ihnen zu Gunsten der Heiden ihren securitas-Charakter, der sich durch die Frömmigkeit des Judentums an die Offenbarungen geheftet hat.

Die Konsequenz aus diesem paulinischen Schriftgebrauch kann also nicht lauten: "mit dem, was sie (erg.: die Schrift) über Gott, Welt und Menschen sagt, (erg.: ist sie) überhaupt unveränderlich richtig und wahr", 15) sondern: Mit dem, was Paulus an Hand von Schriftzitaten über Gott, Welt und Menschen sagt, soll sich die Schrift als wahr erweisen, indem das benutzte Material den Hörer in seinem augenblicklichen Lebensvollzug trifft. Erst wenn sich der Angesprochene als gemeint versteht, erweist sich das Wort als wahr. Losgelöst vom Lebensvollzug des Menschen, auf den Paulus abzielt, kommt dem Alten Testament bei ihm noch keine Bedeutung zu.

Paulus lebt ganz dem Augenblick. Diese Situationsgefangenheit, hervorgerufen durch die Vorwegnahme des Eschatons, die eine Relativierung der Vergangenheit bedingt, läßt ihn als ungeeigneten Zeugen für die kirchliche Frage nach der Benutzung des Alten Testaments erscheinen. 16)

Diese Situationsgefangenheit des Paulus soll durch Wilckens Versuch, Paulus religionsgeschichtlich einzuordnen, eingeebnet werden. 17)

15) a.a.O. S. 41

16) Vgl. jetzt hierzu auch Käsemann (Paulus und der Fröhenkatholizismus, in: ZThK 60, 1963 S. 75-89) der deutlich zeigt, daß Paulus nicht in die Zeit des Fröhenkatholizismus gehört. Die Ekklesiologie tritt noch deutlich hinter der Anthropologie zurück.

17) Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, in: ZThK 56, 1959, S. 273-293

In dem Bemühen, den Antinomismus des Paulus religionsgeschichtlich zu erklären, argumentiert Wilckens mit heilsgeschichtlichen Begriffen, ohne die Adjektive historisch, religionsgeschichtlich und heilsgeschichtlich scharf zu definieren. "Wie durch Gottes Heilshandeln Christus an die Stelle des Gesetzes getreten bzw. als solcher offenbart worden ist -wodurch das Heil ursprünglich den Heiden zugleich mit den Juden eröffnet wurde-, so ist Paulus entsprechend eben diesem selben Heilswillen Gottes zum Apostel der Heiden berufen worden, indem er Christus als Ende des Gesetzes predigt." 18)

Hier gehen offenbar zwei Denkebenen durcheinander: Einmal spricht Wilckens vom Heilshandeln Gottes in Christus, das an die Stelle des Gesetzes getreten ist; dann aber, daß Christus den Juden und Heiden zum Heil offenbart worden ist. Die erste Aussage ließe sich als heilsgeschichtliche verstehen, wenn man sie in eine Geschichte des Heils einordnet. Die zweite Aussage dagegen spricht von einer Erfahrung, die Juden und Heiden in der Begegnung mit der Christusbotschaft zuteil wird. Wir könnten hier von einem historisch feststellbaren Widerfahrnis sprechen.

Die gleiche Doppelheit der Aussage läßt sich auch in der zweiten Hälfte des oben Zitierten erkennen: Einmal wird Paulus nach dem Heilswillen Gottes zum Apostel der Heiden berufen - Paulus also von Gott aus "verplant" -, dann wird betont, daß Paulus Christus als das Ende des Gesetzes bezeichnet -hier verfügt Paulus über das Kerygma-. In der heilsgeschichtlichen Konzeption wird er nach Wilckens von einem neutralen Ort außerhalb der Geschichte, von einem Heilsplan Gottes aus betrachtet, in seiner Verkündigung aber von der Ausrichtung auf seine jeweiligen Hörer. Die Verbindung beider Betrachtungsweisen, der heilsgeschichtlichen und der historischen versteht Wilckens wohl als religionsgeschichtliche Wertung.

18) a. a. O. S. 277

Wilckens erkennt nun selbst die Schwierigkeit, die ein Zusammenlegen von heilsgeschichtlichen und historischen Aussagen nach sich zieht. Er verbindet nämlich die antinomistische Tendenz mit der Bekehrung des Paulus und versteht sie nicht als spätere Reflexionsstufe seiner Verkündigung. "Da den paulinischen Texten zufolge Paulus von Anfang an zugleich mit seiner Bekehrung das Christusevangelium antinomistisch verstanden hat, ist es unmöglich, das antinomistische Element als späteren / Zuwachs aus den Auseinandersetzungen des Heidenapostels mit seinen judaistischen Gegnern zu erklären." 19)

Widerspricht dem aber nicht der exegetische Befund in den paulinischen Briefen? Unsere Untersuchung des 1 Thess; Phil A; B wie auch der 1, 2 Kor zeigte, daß Paulus auf Gesetz und Beschneidung nicht anspielt. Diese Briefe lassen nichts von antinomistischen Elementen erkennen. Im Galaterbrief sind seine antinomistischen Tendenzen aber allein durch die Beschneidungspraxis der Gegner veranlaßt.

Wechselt Paulus Frömmigkeitsbilder aus, deren Inhalte er beliebig festlegen kann? Liegt ihm daran, von einer Religiosität (Gesetzesfrömmigkeit) in eine andere (Christusfrömmigkeit) zu fallen? Im Sinne Wilckens' ließe sich nur soviel sagen: daß der Heide nicht der Beschneidung bedarf, um Christ zu werden, war in der Verkündigung des Paulus vor der konkreten Auseinandersetzung angelegt. Der Heide sollte nicht die jüdische Frömmigkeit übernehmen. So ist es sachgemäßer, zu behaupten, die antinomistische Tendenz war in seiner Berufung zum Heidenapostel angelegt und wurde in der konkreten Auseinander-

19) a.a.O. S. 279/280

setzung durchreflektiert, nicht aber, daß er das Christusevangelium mit seiner Bekehrung schon antinomistisch verstand.

Wir müssen zwei Gedankenstufen unterscheiden:

1. Die Berufung zum Heidenapostel impliziert die Freiheit von der Beschneidung d.h. von der jüdischen Frömmigkeit. Dem Heiden soll der unmittelbare Zugang zum Christus-Kerygma eröffnet werden.
2. Die Freiheit von der Beschneidung wird als Freiheit von dem Gesetz, das sie bestimmt, interpretiert.

Wie gewinnt aber Wilckens seine Behauptung, Paulus habe mit der Bekehrung sein Evangelium antinomistisch verstanden? Wilckens übernimmt die von Rössler ²⁰⁾ ermittelte heilsgeschichtliche Konzeption der spätjüdischen Apokalyptik, nach der sich an der Haltung zum Gesetz jetzt das eschatologische Heil entscheidet. Mit Hilfe von Analogiestrukturen kommt Wilckens zu der historischen Erkenntnis, "daß der vorchristliche Paulus im bestimmenden Ansatz seines Denkens ein apokalyptischer Theologe gewesen ist." ²¹⁾ Wie sieht nun dieser Analogieschluß Wilckens aus? "Denn daß der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, eben der Gott ist, der - wie jeder Jude überzeugt ist - nach seinem Heilsratschluß die Geschichte der Erwählung gesetzt hat und zur Erfüllung bringt, gehört zur innersten Überzeugung des Paulus (vgl. z.B. Röm 9, 6). Es hat also streng heilsgeschichtlichen Sinn, wenn Paulus von der scharfen Antithese zwischen dem Gesetz und Christus spricht." ²²⁾ Ist aber dieser heilsgeschichtliche Sinn der Antrieb seines Kerygmas von Kreuz und Auferstehung Christi? Bietet Paulus seinen Gemeinden gedeutete Geschichte? Seine Verkündigung an Heiden, denen diese Frömmigkeitsstufe unbekannt ist,

20) ²⁰⁾ Gesetz und Geschichte, 1959

21) in: ZThK 56, 1959, S. 285

22) ebd.

macht das schon unmöglich. Wir müßten dann nämlich für Paulus voraussetzen, daß er zuerst einmal in seiner Missionspredigt seine Heiden mit der jüdischen Frömmigkeit vertraut macht, um sie dann abzuwerten und seine Hörer auf das jetzt gültige Neue hinzuweisen. Diese Vorstellung des Lukas in den Acta hat sich bei der Exegese der paulinischen Briefe nicht bewährt.

Von einem heilsgeschichtlichen Sinn der paulinischen Verkündigung zu sprechen, ist also nur dann sinnvoll, wenn Paulus selbst gedeutete Geschichte bietet. Eine nicht historische, weil im paulinischen Denken nicht nachweisbare Vermutung kann aber nicht mit Hilfe einer Geschichtskonzeption als historisches Ergebnis ausgegeben werden, etwa so: "Eben daraus (erg.: aus dem streng heilsgeschichtlichen Sinn) aber wird deutlich, daß die Grundstruktur der Paulinischen Theologie entscheidend durch den heilsgeschichtlichen Gesamtentwurf der jüdischen Apokalyptik bestimmt ist." 23)

Noch fraglicher ist Wilckens' Erhellungsversuch: "Doch ist aus diesem Entwurf die entscheidende Mitte, nämlich das Gesetz in seiner heilsgeschichtlichen Funktion, radikal herausgebrochen: Genau an der Stelle des Gesetzes steht für den christlichen Theologen Paulus das Christusgeschehen." 24)

Fehlt aber die entscheidende Mitte, was bleibt dann noch für den Christen Paulus von der früheren angeblichen apokalyptischen Konzeption übrig? Was bleibt, ist doch nur ein Rahmen einer Frömmigkeit, die ihre Mitte, von der sie sich versteht, verloren hat; d.h. die Frömmigkeit ist ent-göttlicht, weil sie den Gegenstand der Verehrung eingebüßt hat.

Liefert das alte Bild nur den Rahmen für das neue, kann es dann aber von seinem alten Rahmen aus gedeutet werden?

23) a.a.O. S. 285

24) ebd.

Bevor das aus dem früheren Frömmigkeitsbild übernommene Material auf die Verkündigung des Christusgeschehens bei Paulus übertragen wird, ist Paulus selbst erst einmal kritisch nach seiner eigenen Intention zu befragen. Das Material, das einst dem Entwurf einer heilsgeschichtlichen Konzeption diente, kann aber -angefüllt mit neuem Inhalt - nicht von seiner ursprünglichen Verwendung aus interpretiert werden. Diese Methode der Interpretation ist auch für einen Religionshistoriker unstatthaft. Er hat, wie jeder andere Historiker nach zeitlichen Geschehnissen zu urteilen, d.h. bereit zu sein, die je neuen Situationen zu hören, nicht aber nach übergeschichtlichen - geschichtsphilosophischen - Theorien zu werten. Wer aber schon mit einem vorgefaßten Entwurf an die Geschichte herantritt, "sieht in der Geschichte immer nur so wenig oder soviel vom Menschen und von der Menschheit, als sie (erg.: die Methode) schon - ausgesprochen oder unausgesprochen - weiß; sie sieht damit so richtig oder so falsch, wie es eben damit gegeben ist." 25)

Ein historisch Gewordenes läßt sich nicht, isoliert aus dem Entwicklungsprozeß, an den Anfang dieses Prozesses stellen. Diese Rückprojektionen vollziehen in der Regel geschichtsdeutende (ideologische) Theorien. Sie treten aber dadurch in Widerspruch zu jeder historischen Entwicklung. Werden Einzelergebnisse (Widerfahrnisse) gedeutet, so sind zuerst einmal ihre Einzeldeutungsversuche zu erstellen. Dieses gelingt aber nur, wenn von den Menschen in den jeweiligen Reflexionsstufen aus gedacht wird.

Eine heilsgeschichtliche Konzeption als geschichtsphilosophische Theorie absolutiert dagegen eine Deutungsstufe.

Der Religionshistoriker liefert nur dann ein getreues Bild eines Geschichtsablaufes, wenn er die verschiedenen Frömmigkeitsstufen der jeweiligen, die Ereignisse deutenden Menschen berücksichtigt.

25) R. Bultmann, Jesus, 1958, S. 9

Paulus wird, werden die ersten beiden Bedingungen nicht erfüllt, seiner geschichtlichen Individualität beraubt und in ein (von Gott her gedachtes) System gepreßt, wobei seine jeweilige Mündigkeit gegen die ihm widerfahrenden Ereignisse ignoriert wird.

Deshalb wird Wilckens Paulus nicht gerecht, wenn er folgert: "Bestimmend für die Struktur vor und nach seiner (erg.: des Paulus) Bekehrung war der heilsgeschichtliche Entwurf der jüdischen Apokalyptik. Nur so nämlich läßt sich jene Wende von einer eifern-26) den Theologie des ^{a)}gesetzesfreien Evangeliums historisch verstehen." Werden hier die theologische und die historische Fragestellung noch konsequent durchgehalten? Wäre es nicht redlicher für einen Religions h i s t o r i k e r, es dabei zu belassen: "Mit seiner (erg.: des Paulus) Berufung beginnt die Heidenmission" 27); nicht aber zu behaupten, : "Paulus sieht sein Widerfahrnis in Damaskus als geschichtlichen Beginn der Auswirkung des im Christusgeschehen offenbar gewordenen heilsgeschichtlichen Willens Gottes." 28) Vielmehr: In dem Bemühen um diese Mission reflektiert er fortschreitend im konkreten Gegenüber mit seinen jeweiligen Hörern theologische Elemente, die in seiner Berufung zum Heidenmissionar zwar impliziert, nicht aber schon ausgesprochen waren.

Dieser fortschreitende Entwicklungsprozeß läßt sich auch an dem paulinischen Gebrauch der Schrift erkennen. Zuerst haben ihn die von ihm für Judenchristen gehaltenen Gegner in Galatien wegen ihrer Beschneidungspraxis zum Schriftgebrauch veranlaßt. Paulus nimmt seine Gegner ernst, läßt sich auf das von ihnen - nach seiner Meinung - geschätzte Traditionsgut der Schrift ein

26) in ZThK 56, 1959, S. 286

27) ebd.

28) a.a.O. S. 286

a) erg.: des Gesetzes zu einer ebenso leidenschaftlichen Theologie

und versucht, sie in ihrer eigenen Sprache zu ermahnen, zu belehren und durch seine Exegese zu widerlegen. Im Römerbrief erfährt die Stellung des Paulus zur Schrift insofern eine Erweiterung, als er sich auf die Stufe des Juden wie ihn Paulus sieht, stellt, um ihn mit der gemeinsamen anerkannten Sprache der Schrift zu gewinnen.

In den Korintherbriefen läßt sich ein planmäßiges Zitieren nicht erkennen. Die Schrift wird als Anschauungsmaterial benutzt, sei es als Stütze von Gedanken, sei es als drohender, mahnender oder tröstender Zuspruch. Frömmigkeitsbilder werden nicht übertragen. So setzt Paulus seine vorchristliche Frömmigkeit nicht bei seinen Hörern als bekannt voraus. Ihm geht es noch nicht um Lehre, die aus der Vergangenheit begründet werden soll, sondern um Verkündigung, die immer neu den Menschen treffend und ihn jetzt schon vor den Kyrios stellen will.

D. LITERATURÜBERSICHT

(Die Worte in Klammern hinter den Literaturangaben zeigen an, unter welchen Stichworten die Arbeit im Text zitiert wird. Kommentare werden ohne Stichwort nur mit dem Namen des Verfassers und der Seitenzahl angegeben.)

- P. Althaus, Der Brief an die Römer, in: NTD 6, ^{7.8.} 1956
 Ders., Die kleineren Briefe des Apostels Paulus: Der Brief an die Galater, in: NTD 8, ⁹ 1962, S. 1 - 55
 W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I, 1899
 E. Bammel, Judenverfolgung und Naherwartung, in: ZThK 56, 1959, S. 294 - 304
 Ders., Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal. III, 15-17) und das jüdische Rechtsdenken, in: NTSt 6, 1959/60, S. 313 - 319
 K. Barth, Der Römerbrief, ⁸ 1947
 W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, SgV 148, 1930
 Ders., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, ⁵ 1958 (Bauer)
 F.C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, ² 1867, Bd. II (Herausgegeben von E. Zeller)
 Feine-Behm, Einleitung in das Neue Testament, ¹¹ 1956 (Einleitung)
 Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1926 ff. (Bill)
 W.P. de Boer, The imitation of Paul, (Kampen) 1962 (Imitation)

- W. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe, Meyer 10, ^{5.6} 1894
- G. Bornkamm, Art.: μυστήριον in: ThWNT IV, S. 809 - 834
- Ders., Der Lobpreis Gottes (Röm 11, 33-36) in: Das Ende des Gesetzes, 1952, S. 70 - 74
- Ders., Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes, SHA 1961 (SHA)
- Ders., Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung in: Neotestamentica et Patristica (Freundesgabe für Oscar Cullmann), (Leiden) 1962, S. 192 - 202, (Neotestamentica)
- Ders., Art.: Paulus, in: RGG ³ Bd. V, Sp. 166 - 190
- H. Braun, Das Alte Testament im Neuen Testament, in: ZThK 59, 1962, S. 16 - 32
- R. Bring, Commentary on Galatians (translated by E. Wahlstrom) (Philadelphia) 1961
- R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910
- Ders., Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, in: ThLZ 75, 1950, Sp. 205 - 212
- Ders., Jesus, 1958
- Ders., Theologie des Neuen Testaments, ³ 1958, (NT-Theologie)
- E. de Witt Burton, The Epistle to the Galatians, in: ICC, (Edinburgh) 1952
- H. Frhr.v. Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, SHA 1957
- Ders., Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SHA ² 1958
- C. Colpe, Art.: Gnosis I in: RGG ³ Bd. II, Sp. 1648 - 1652
- H. Conzelmann, Art.: Auferstehung Christi I, in: RGG ³ Bd. I, Sp. 898 - 900
- Ders., Art.: Jesus Christus, in: RGG ³ Bd. III, Sp. 619 - 653

- Ders., Die Mitte der Zeit, ⁴ 1962
- N. A. Dahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, in: Studia Paulina
Festschrift für J. de Zwaan (Haarlem) 1953, S. 83 - 95
- Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
¹⁰ 1959, (Bl.-Debrunner)
- G. Delling, Paulus' Stellung zur Frau und Ehe, 1931
- Ders., Art.: Philipperbrief, in: RGG ³ Bd. V, Sp. 333 - 336
- Ders., Art.: πλήρωμα, πληρώω in: ThWNT VI, S. 283 - 309
- M. Dibelius, An die Philipper, an die Thessalonicher I, II
HNT 11, ³ 1937
- Chr. Dietzfelbinger, Paulus und das Alte Testament, in: ThEx
heute NF 95, 1961
- E. Dinkler, Prädestination bei Paulus, in: Festschrift für
Günther Dehn, 1957, S. 81 - 103 (Prädestination)
- Ders., Art.: Korintherbriefe, in: RGG ³ Bd. 4, Sp. 17 - 23
- C. H. Dodd, According to the Scriptures (London) 1952
(According)
- G. S. Duncan, The Epistle of Paul to the Galatians (The Moffatt NTC)
(London) 1955
- E. E. Ellis, Paul's Use of the Old Testament, (London) 1957
- J. E. Frame, Critical and exegetical Commentary on the Epistle
of Paul to the Thessalonians, in: ICC (Edinburgh) 1953
- G. Friedrich, Der Brief an die Philipper, in: NTD 8, ² 1962
S. 93 - 129
- Ders., Art.: Römerbrief, in: RGG ³ Bd. V, Sp. 1137 - 1143
- E. Gaugler, Der Brief an die Römer Bd. I, II (Zürich) 1945/52
- D. Georgi, Die Gegner des Paulus in 2. Kor 2, 14-7, 4 und 10-13
Diss. Heidelberg (Masch.) 1958 (Die Gegner)
- L. Goppelt, TYPOS. Die typologische Deutung des Alten Testaments
im Neuen, 1939 (Typos)

- Ders., Art.: Allegorie II, in: RGG³ Bd. I, Sp. 239 - 240
- Der., zu G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes, 1961, in: ThLZ 88, 1963, Sp. 895 - 897
- H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, ² 1962
- W. Gubrod, Art.: 'Ισραήλ in: ThWNT III, S. 370 - 394
- W. Hadorn, Die Abfassung der Thessalonicherbriefe auf der dritten Missionsreise und der Kanon des Marcion, in: ZNW 19, 1919/20, S. 67 - 72
- E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, in: RGG³ Bd. I, Sp. 501 - 508
- Ders., Die Apostelgeschichte, Meyer 5, ¹³ 1961
- G. Harder, Paulus und das Gebet, 1936
- Ders., Der konkrete Anlaß des Römerbriefes, in: Theologia Viatorum VI, 1954/58, S. 13 - 24 (Der Anlaß)
- A. v. Harnack, Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden, SBA 1928, S. 124 - 141 (SBA)
- W. Hendriksen, Exposition of I and II Thessalonians, in: NTC (Michigan) 1955
- J. Jeremias, Art.: 'Αβραάμ in: ThWNT I, S. 7 - 9
- Ders., Art.: καὶς θεοῦ in: ThWNT V, S. 653 - 713
- Ders., Art.: πολλοί in: ThWNT VI, S. 536 - 545
- Ders., Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in: Studia Paulina, Festschrift für J. de Zwaan (Haarlem) 1953, S. 146 - 154
- E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, in: ZNW 41, 1942, S. 33 - 71
- Ders., Paulus und der Fröhekatholizismus, in: ZThK 60, 1963, S. 75 - 89

H. Köster, Art.: Häretiker im Urchristentum, in: RGG ³ Bd. III
Sp. 17 - 21

W. G. Kümmel, An die Korinther I und II, in: HNT 9, ⁴ 1949
(im Anhang)

Ders., Das literarische und geschichtliche Problem des ersten
Thessalonicherbriefes, in: Neotestamentica et Patristica
(Freundesgabe für Oskar Cullmann), (Leiden) 1962,
S. 213 - 227 (Neotestamentica)

(Feine-Behm) W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament,
¹² 1963, (Einleitung)

H. J. Kraus, Christliche Wurzeln des Antisemitismus, in:
Juden-Christen-Deutsche, 1961, S. 105 - 113

O. Kuß, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, in:
RNT 6, 1940 (wird nur in 1. 2. Kor u. Gal zitiert)

Ders., Der Römerbrief, 1./2. Lieferung, 1957/59

M. J. Lagrange, Saint Paul Épître aux Romains, (Paris) 1950

L. Landgrebe, Die Philosophie der Gegenwart, 1958, (Ullstein
Buch Nr. 166)

F. L. Leenhardt, The Epistle to the Romans (London) 1960

H. Lietzmann, An die Galater, in: HNT 10, ² 1923

Ders., An die Korinther, in: HNT 9, ³ 1931

Ders., An die Römer, in: HNT 8, ⁴ 1933

B. Lindars, New Testament Apologetic, The Doctrinal Significance
of the Old Testament Quotations (London) 1961

E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper, Meyer 9, ¹² 1962

E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: EvTh 14,
1954, S. 256 - 275

W. Marxsen, Der Ursprung des Abendmahls, in: EvTh 12, 1952/53
S. 293 - 303

- Ders., Der $\xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ νόμος Röm 13, 8, in: ThZ Basel 11, 1955, S. 230 - 237
- Ders., Exegese und Verkündigung, 1957 (Th. Existenz heute NF 57)
- Ders., Der Exeget als Theologe, in: Wort und Dienst (Jahrbuch der Theol. Schule Bethel) 1959, S. 147 - 158
- Ders., Das Abendmahl als christologisches Problem, 1963
- Ders., Einleitung in das Neue Testament, ² 1964 (=durchgesehener Nachdruck der ersten Auflage von 1963.) (Einleitung)
- Chr. Maurer, Der Brief an die Galater, (Zürich) 1943
- Ders., Ehe und Unzucht nach 1. Korinther 6, 12-7, 7, in: Wort und Dienst (Jahrbuch der Theol. Schule Bethel) 1959, S. 159 - 169 (Ehe)
- Ders., Art.: in: ThWNT VII, S. 359 - 368
- W. Meyer, Der erste Brief an die Korinther, Teil I und II (Zürich) 1945/47
- W. Michaelis, Einleitung in das Neue Testament, ³ 1961 (Einleitung)
- O. Michel, Paulus und seine Bibel, 1929
- Ders., Art.: $\kappa\acute{\upsilon}\omega\nu$ in: ThWNT III, S. 1100 - 1103
- Ders., Opferbereitschaft für Israel, in: Memoriam Ernst Lohmeyer, 1951 (S. 94 - 100)
- Ders., Der Brief an die Römer, Meyer 4, ¹¹ 1957
- J. Moffatt, The First Epistle of Paul to the Corinthians (The Moffatt NTC) (London) 1953
- H. Müller, Die Auslegung alttestamentlichen Geschichtsstoffs bei Paulus, Diss. Halle (Masch.) (Selbstanzeige in: ThLZ 86, 1961, Sp. 788 - 789)
- J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (Kopenhagen) 1954 (Paulus)

- Ders., Christus und Israel, (Kopenhagen) 1956
- H. Nakagawa, Art.: Typologie im NT, in: RGG³ Bd. VI
Sp. 1095
- W. Neil, The Epistle of Paul to the Thessalonians (The Moffatt
NTC) (London) 1950
- M. Noth, 'Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter
dem Fluch'. 1938, jetzt in: Gesammelte Studien zum
Alten Testament (Theologische Bücherei Bd. 6) 1957
S. 155 - 171
- Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle, 24 1960, (Nestle)
- A. Nygren, Der Römerbrief, 3 1959
- A. Oepke, Art.: κρύπτω in: ThWNT III, S. 959 - 999
- Ders., Der Brief des Paulus an die Galater, in: ThHKzNT 9,
2 1957
- A. Oepke, Die Briefe an die Thessalonicher, in: NTD 8, 9 1962
- A. Rahlfs, Septuaginta Vol. I und II, 1935
- B. D. Rathjen, The three Letters of Paul to the Philippians, in:
NTSt 6, 1959/60, S. 167 - 173
- B. Reicke, Art.: Thessalonicherbriefe, in: RGG³ Bd. VI
Sp. 851 - 853
- B. Rigaux, Saint Paul, Les Épitres aux Thessaloniens (Paris)
1956
- A. Robertson / Plummer, First Epistle of St. Paul to the
Corinthians (ICC) (Edinburgh) 2 1953
- D. Rössler, Gesetz und Geschichte, 1959
- H. Schlier, Der Brief an die Galater, Meyer 7, 12 1962
- W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, (FRLANT 66) 1956 (Gnosis)
- Ders., Die Häretiker in Galatien, in: ZNW 47, 1956, S. 25 - 67
- Ders., Die Irrlehrer des Philipperbriefes, in: ZThK 54, 1957,
S. 297 - 341 (Die Irrlehrer)

Ders., Zwei gnostische Glossen im zweiten Korintherbrief,
in: EvTh 18, 1959, S. 552 - 573

Ders., Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen
Hauptbriefe, in: ZNW 51, 1960, S. 225 - 245

Ders., Paulus und der historische Jesus, in: ZNW 53, 1962,
S. 145 - 160

A. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament,
⁸ 1949 (Schmoller)

H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950

Ders., Paulus, 1959

S. Schulz, Die Decke des Moses, Untersuchungen zur vorpau-
linischen Überlieferung in 2. Kor 3, 7-18, in: ZNW 49,
1958, S. 1 - 30 (Die Decke)

G. Stählin, Art.: Galaterbrief, in: RGG ³ Bd. II, Sp. 1187 - 1189

E. Schweizer, Art.: Abendmahl im NT, in: RGG ³ Bd. I, Sp. 10-21

H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, ⁵ 1921

K. Wegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den
Deuteropaulinen (WMANT 8) 1962, (Tradition)

H. -D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, in: NTD 7, ⁴ 1946

U. Wilckens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschicht-
liches Problem, in: ZThK 56, 1959, S. 273 - 293

Ders., Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsge-
schichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2. (BHTh 26)
1959 (Weisheit)

Ders., Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961

H. Windisch, Der 2. Korintherbrief, Meyer 6, ⁹ 1924

J. Ziegler, Septuaginta Bd. XIV Isaias, 1939

Ders., Septuaginta Bd. XIII Duodecim prophetarum, 1943